Portadores de LUZ

Historia de la Iglesia Adventista del Séptimo Día

Richard W. Schwarz / Floyd Greenleaf

TODO COMENZÓ con un puñado de cristianos fervorosos que trataban de encontrarle sentido a su terrible chasco cuando Jesús no vino el 22 de octubre de 1844. A lo largo de las décadas transcurridas, este "pequeño rebaño" creció hasta transformarse en una confesión mundial de unos 17 millones de miembros que administra iglesias, escuelas, hospitales, casas publicadoras y otras instituciones. *Portadores de luz* narra la historia fascinante de cómo sucedió todo esto.

Portadores de luz es la edición revisada y actualizada de una obra anterior, *Light Bearers to the Remnant* [Portadores de luz al remanente], publicada primeramente en 1979. En ese libro, el autor, Richard W. Schwarz, trazó hábilmente la historia de la iglesia hasta la década de 1970. A pedido del Departamento de Educación de la Asociación General, Floyd Greenleaf, por muchos años profesor de Historia en la Southern Adventist University, ha actualizado el libro, a fin de referirse a los progresos ocurridos en el mundo del adventismo desde que se publicara la edición anterior. El resultado es una historia contemporánea, cuidadosamente investigada, de la Iglesia Adventista del Séptimo Día, que preserva el relato cautivador del sacrificio y la consagración de adventistas notables que entretejió el Dr. Schwarz en su narración, al mismo tiempo que describe cambios recientes en la manera en que estos tiempos y eventos de las postrimerías del siglo XX se enraizaban en la experiencia confesional anterior. El Dr. Greenleaf muestra cómo la continuidad a pesar del cambio, la unidad en la diversidad y la singularidad de propósito en medio de un ámbito en actividad en expansión se han combinado para producir un mundo adventista que los pioneros jamás podrían haber imaginado.

Aunque diseñado básicamente como un libro de texto para los colegios, esta obra atraerá poderosamente al lector corriente que procura conocer mejor a la Iglesia Adventista.

"No tenemos nada que temer del futuro, a menos que olvidemos la manera en que el Señor nos ha conducido, y lo que nos ha enseñado en nuestra historia pasada" (Elena G. de White, *Notas biográficas*, p. 216).

ISBN 978-950-573-891-5
9 789505 738915





PORTADORES DE LUZ



HISTORIA DE LA IGLESIA ADVENTISTA DEL SÉPTIMO DÍA

RICHARD W. SCHWARZ
FLOYD GREENLEAF



APIA
Asociación
Publicadora Interamericana

aces
Asociación
Casa Editora Sudamericana

Título del original: *Light Bearers. A History of The Seventh Day Adventist Church*, Pacific Press Publishing Association, Nampa, Idaho, E.U.A., 2000.

Dirección: Aldo D. Orrego (ACES)
Traducción: Rolando A. Itin y Tulio N. Peverini (ACES)
Diseño: Tim Larson (PPPA)
Tapa: APIA

Publicado conjuntamente por:
Departamento de Educación de la Asociación General
12501 Old Columbia Pike
Silver Spring
Maryland 20904-6600, Estados Unidos
Departamento de Educación de la División Interamericana
P. O. Box 830518,
Miami, Fl 33128, Estados Unidos
Departamento de Educación de la División Sudamericana
Caixa Postal 02600
70279-970 Brasilia, DF. Brasil
Asociación Publicadora Interamericana
2905 NW 87 Ave.
Miami, FL 33172, EE.UU.
Asociación Casa Editora Sudamericana
Av. San Martín 4555, B1604CDG Florida Oeste
Buenos Aires, Argentina

Primera edición
Segunda reimpresión
MMXII - 1M

Libro de edición argentina
IMPRESO EN LA ARGENTINA - Printed in Argentina

ISBN 978-950-573-891-5

Schwarz, Richard W.
Portadores de luz / Richard W. Schwarz y Floyd Greenleaf / Dirigido por Aldo D. Orrego. - 1ª ed., 2ª reimp. - Florida : Asociación Casa Editora Sudamericana, 2012.
703 p. ; 23 x 16 cm.

Traducido por: Rolando A. Itin y Tulio N. Peverini

ISBN 978-950-573-891-5

1. Espiritualidad. 2. Iglesia Adventista. I. Greenleaf, Floyd II. Aldo D. Orrego, dir. III. Itin, Rolando A., trad. IV. Tulio N. Peverini, trad.
CDD 286

Se termino de imprimir el 20 de diciembre de 2012, en talleres propios (Av. San Martín 4555, B1604CDG Florida Oeste, Buenos Aires).





CONTENIDO

PARTE CUATRO
MANTENIENDO UN MENSAJE BÍBLICO

PREFACIO

a la primera edición

Cuando Edward Gibbon comenzó su "indagación imparcial pero racional acerca del progreso y el establecimiento del cristianismo", planteó la pregunta acerca de cómo podía explicarse su notable "victoria" sobre los sistemas religiosos predominantes de sus días. Irónicamente, Gibbon rindió una reverencia burlona a la "respuesta obvia pero satisfactoria" de que esto se debía a "la evidencia convincente de la doctrina misma, y la providencia regidora de su gran Autor" (*Decline and Fall of the Roman Empire*, t. 1, pp. 507, 508). Luego seguían más de cincuenta páginas dedicadas a explicar el surgimiento de la iglesia cristiana exclusivamente a la luz de las corrientes sociales, intelectuales y políticas del primer siglo después de Cristo.

A pesar de su orientación escéptica, Gibbon tenía algo de razón. Parece más fácil para los historiadores explicar el pasado sobre la base de eventos tangibles: la interacción entre los hombres, las instituciones, las fuerzas económicas, los grupos sociales, y aun el "clima" intelectual, que descubrir "detrás, encima y entre la trama y la urdimbre de los intereses, las pasiones y el poder de los hombres, los agentes del Ser misericordioso, que ejecutan silenciosa y pacientemente los consejos de la voluntad de Dios" (E. G. de White, *La educación*, p. 169).

Formado para ser crítico, para preferir varios testigos oculares y documentos producidos por observadores competentes e imparciales acerca de un acontecimiento, el historiador procura alcanzar la certeza acerca del pasado en términos de cosas que él conoce, cosas que se pueden ver, oír y leer. Él puede tener confianza, como la tuvo el antiguo profeta Daniel, en que el Dios del cielo "muda los tiempos y las edades; quita reyes, y pone reyes" (Dan. 2:21). El historiador puede estar seguro, al igual que Nabucodonosor, de que el Altísimo "hace según su voluntad en el ejército del cielo, y en los habitantes de la tierra" (Dan. 4:35). Pero introducir a este Dios todopoderoso en su interpretación de los eventos del pasado demanda un acto de fe en el Invisible y aparentemente Intangible que va en contra de su preparación como historiador.

Con frecuencia es más cómodo seguir el razonamiento de Gibbon y desarrollar una explicación del pasado en términos de "la voluntad y las proezas de los hombres... su poder, su ambición o su capricho" (White, *ibíd.*).

Confrontado con ese dilema, el historiador adventista debe reconocer con franqueza que él no es solo un historiador, sino también un cristiano adventista del séptimo día. Al acercarse al pasado y, específicamente, al pasado de su propia iglesia, lo hace en ese papel doble; y encuentra que no siempre es fácil mantener separados ambos roles. Encontrará muchas cosas que serán fáciles de explicar en términos de pasiones humanas, fuerzas sociales y "percepciones" psicológicas. Sin embargo, también debe ser consciente de que sus creencias teológicas tiñen su selección e interpretación de los hechos. En esencia, estas creencias le proporcionan las "gafas" a través de las cuales considera el pasado.

En la interpretación que sigue de los orígenes, el desarrollo y la difusión de la Iglesia Adventista del Séptimo Día, se ha hecho un esfuerzo consciente para seguir el famoso precepto de Leopold von Ranke de "contarlo como realmente ocurrió". Sin embargo, se reconoce en forma constante que, para hacerlo, se necesitarían muchas más informaciones y percepciones que las que se encuentran disponibles. Al mismo tiempo, el autor ha tratado de escuchar la advertencia de un destacado historiador eclesiástico europeo: "Los hombres están tan enamorados de sus propias opiniones", escribió Fra Paolo Sarpi, "que se convencen a sí mismos de que Dios los favorece tanto como se favorecen ellos a sí mismos" (citado en P. Burke, ed., *Sarpi*, p. xxxii).

Aunque se intenta describir el surgimiento y el desarrollo de los adventistas tan exactamente como sea posible, este informe también procura evitar una interpretación dogmática de los eventos que "ocurrieron porque Dios lo ordenó así". Esto no debe tomarse como que significa que no existen muchos aspectos de la historia adventista que solo pueden comprenderse completamente a la luz del gran conflicto entre Cristo y Satanás, que todavía sigue en todo su apogeo. Para el historiador adventista, la existencia de ese conflicto proporciona la clave para una verdadera comprensión de toda la historia, incluyendo la de su propia iglesia. Se desafía al estudiante a recordar permanentemente este conflicto y, de este modo, a obtener sus propias percepciones de la forma en que Dios ha dirigido nuestra historia pasada.

Richard W. Schwarz

PREFACIO

a la edición revisada

Desde la publicación de *Light Bearers to the Remnant* en 1979 hasta la actualidad,* la confesión Adventista del Séptimo Día ha crecido de aproximadamente 3.000.000 a más de 10.000.000 de feligreses. Este crecimiento ha ocurrido principalmente en lo que se está llamando el Tercer Mundo, el mundo en desarrollo, o el término más reciente, el mundo de los dos tercios, descripciones que no son precisamente equivalentes, pero se aproximan entre sí. Durante los años de este crecimiento, se realizaron cuatro sesiones de la Asociación General y tres hombres diferentes fueron elegidos como presidentes de la organización. Los adventistas han revolucionado su conceptualización de los procesos de las misiones y reorganizaron el sistema representativo de su gobierno; los líderes de la Asociación General se mudaron a un nuevo edificio para las oficinas mundiales. La iglesia también pasó por algunos de los desafíos más serios a su doctrina y a la autoridad. Al mismo tiempo, ha enfrentado problemas sociales que parecían tan remotos en 1960 como para ser altamente improbables.

Esta edición revisada procura describir a la Iglesia Adventista como una organización verdaderamente global, al narrar su crecimiento y comentar los cambios que ese crecimiento creó. Como la iglesia llegó a ser una entidad mundial, ya no puede tratar los problemas como si fueran básicamente estadounidenses. Hoy han llegado a ser problemas mundiales. Más que nunca, los adventistas se dan cuenta de que, aunque su iglesia surgió en América del Norte, su crecimiento ha producido un cuerpo internacional: un proceso que ha demandado cambios en la manera de dirigir la iglesia, y un aprecio por el impacto de su carácter cosmopolita sobre la fe y la práctica.

Estos cambios han originado un segundo tema subyacente: el de la naturaleza de los desafíos que el adventismo experimentó con respecto a sus doctrinas y su autoridad.

A medida que la iglesia crecía, gran parte de su actividad y muchos de sus programas llegaron a ser más sofisticados. En parte, esto refleja las tendencias globales que no tienen relación con la religión, pero el crecimiento de la iglesia tuvo como paralelo

un creciente profesionalismo, y eso no fue una mera coincidencia en el adventismo. Las luchas sobre la fe, la práctica y la autoridad que afectaron a gran parte del mundo adventista durante el último cuarto del siglo XX surgieron no solo por las preguntas que quedaron de épocas anteriores, sino también por una generación bien educada y filosóficamente inquisitiva, que quería comprender la identidad de la iglesia en el contexto de un ambiente muy distanciado del que existía en el siglo XIX y su secuela.

En esta revisión, aparece un tercer tema. A pesar de los cambios, la Iglesia Adventista ha conservado una continuidad notable desde sus orígenes en el movimiento millerita. Los adventistas sostienen firmemente todavía la convicción de que su mensaje está sólidamente fundado sobre cimientos bíblicos, y que están cumpliendo una comisión divina de llevar este evangelio a un mundo que perece. El adventismo a fines del siglo XX retiene la urgencia apocalíptica de 1844 ligada a la sensibilidad pastoral de lo que necesita un mundo torturado.

En esta revisión, se mantienen muchas semejanzas con la primera edición, pero los lectores de este libro pronto notarán las diferencias. El cambio más obvio es el formato. Esta edición revisada consta de cuatro partes. Las primeras tres son tanto cronológicas como temáticas, pero la cuarta es totalmente temática: un panorama abarcador de la Iglesia Adventista. Este formato modificado representa varios aspectos de la revisión: la actualización de algunos capítulos, el agregado de capítulos nuevos y una redistribución de parte del material a fin de que refleje mejor a la Iglesia Adventista al final del siglo XX, en comparación con mediados de la década de 1970.

He hecho pocos cambios en los capítulos 1 al 15 de la primera edición. En esta edición revisada, estos capítulos constituyen la Parte I y los tres primeros de la Parte II. Comenzando con el capítulo 16 de la primera edición, he revisado los capítulos condensándolos con el fin de dar lugar a material nuevo. Los capítulos 16 hasta el 26 de la primera edición han llegado a ser los capítulos 16 al 23 en el libro revisado, y parte del material del capítulo 24 fue reasignado a la Parte IV.

Los cambios más serios comienzan con el capítulo 24 de la primera edición y siguen en los capítulos 27 al 36. Los capítulos 29 y siguientes de la primera edición recibieron atención cuidadosa porque allí se analizaban temas que todavía son pertinentes para la iglesia. En su forma actualizada, estos capítulos constituyen el grueso de la Parte III. Esta sección también incluye cuatro capítulos nuevos: 28, 31, 32 y 34. Aproximadamente la mitad del material en los capítulos revisados de la Parte III es nueva; la otra mitad ha sido condensada de su forma original.

Los capítulos 37 y 38 de la primera edición son una declaración final reemplazada por la Parte IV del libro revisado. Preparé esta última sección combinando material de los capítulos 24, 27 y 28 de la primera edición, y añadiéndole más material para producir dos capítulos nuevos, el 36 y el 37 de la versión revisada.

Una de las dificultades más serias que encontré fue la de manejar los acontecimientos que se suceden con gran rapidez en la iglesia, especialmente al describir el crecimiento en feligresía y en instituciones, y la transmisión por satélite. Algunos de los datos ya eran anticuados aun antes de publicarlos. También, en cuanto a las discusiones teológicas en la iglesia, algunos libros aparecieron demasiado tarde para comentarlos. Mis revisiones disminuyen después de 1995, aunque se hacen referencias a algunos eventos, publicaciones y personalidades hasta 1999.

Muchas de las fuentes que consulté para mis revisiones no corresponden a las definiciones tradicionales de la historia, pero llegan a ser importantes desde el punto

de vista de la historiografía, porque contribuyen al pensamiento adventista que, en un sentido, estuvo ante el juicio del público desde la década de 1970 en adelante. La diversidad literaria del material pertinente al cual me referí varía, desde problemas en los que se analizan argumentos perennes entre la ciencia y la Biblia, a la discusión minuciosa de la teología y el debate sobre la naturaleza de la Inspiración, hasta la lectura liviana de relatos de misioneros. El pensamiento adventista se alimentó con todos estos temas, así como con otros más, y de ese modo la literatura adventista llegó a ser el foro en el que ocurrieron las discusiones del siglo XX acerca de la posición céntrica del adventismo. Creo que ninguno puede entender el adventismo en los umbrales del siglo XXI sin primero comprender la mentalidad adventista, por lo cual esta literatura adquiere tanta importancia. Vale la pena repetir que la globalización del adventismo por un lado, y sus conflictos y éxitos internos por el otro, están mezclados de modo inextricable, tal vez de maneras que recién estamos comenzando a discernir.

Muchas personas merecen mi agradecimiento por la ayuda técnica y el apoyo que me dieron. Mi primera palabra de gratitud vaya a Humberto Rasi, director del Departamento de Educación de la Asociación General, quien me planteó la idea de este proyecto, y me guio todo el tiempo con sabios consejos, especialmente en momentos cruciales. Su secretaria, Silvia Sicalo, siempre estuvo dispuesta a añadir algo a mi siempre creciente lista de pedidos, a pesar de su horario atareado. John Fowler, también del departamento de Educación de la Asociación General, y Russell Holt, de la Pacific Press, me proporcionaron valiosos comentarios y sugerencias.

Durante una prolongada sesión nocturna de la Asociación de Historiadores Adventistas celebrada en Portland, Oregon, en abril de 1998, mis colegas expresaron confianza y estímulo, e hicieron numerosas sugerencias muy útiles. De entre ellos, debería notar en forma particular a Ben McArthur, Eric Anderson, Brian Strayer y Arthur Patrick, quienes fueron especialmente generosos con ideas. Gary Land, jefe del Departamento de Historia de la Universidad Andrews, y Richard Osborn, vicepresidente para la Educación de la División Norteamericana, merecen gratitud especial por su cuidadosa atención a mi manuscrito y por sus incisivos comentarios.

Muchas conversaciones fueron la fuente de impresiones e ideas que finalmente se incorporaron a la revisión. Cherie Smith, en ese momento miembro del equipo pastoral de la Iglesia de Collegedale, me dio valiosos consejos con respecto al ministerio de la mujer. David Mansfield, un amigo y vecino, adquirió para mí un paquete de documentos y publicaciones de la División Transeuropea y me proveyó información acerca de las relaciones adventistas con los gremios en Gran Bretaña; y Sarah Holmes, una estudiante de historia de nuestra iglesia en la Universidad Andrews, me ofreció ideas acerca del estilo de vida adventista. Bruce Norman, que fue miembro del personal del Instituto Internacional Adventista de Estudios Avanzados, en Filipinas, compartió información relevante acerca del adventismo en Asia. De Norman Gulley, cuyas raíces están en Inglaterra y quien dirigió el primer programa de estudios de posgrado en Teología en las Filipinas, obtuve percepciones acerca de la reorganización birracial de la Unión Británica, así como información acerca de la educación adventista en el Lejano Oriente.

Cari Currie, misionero de carrera en la China y ex miembro de la Asociación del Este Asiático, me proporcionó descripciones francas acerca de la obra adventista en la China. A. C. McClure, presidente de la División Norteamericana en ese tiempo, me dio informes de primera mano de la evolución de esa División desde su "relación

especial" con la Asociación General hasta su condición actual. Joel Tompkins, un ex presidente de Unión, analizó conmigo problemas de la administración de la iglesia.

Tuve acceso, virtualmente libre, a los recursos de la Biblioteca McKee en Collegedale, Tennessee, donde Peggy Bennett, la directora de la biblioteca, y Shirley Bennett, de la hemeroteca, hicieron la segunda milla para facilitarme la adquisición de información. En la Heritage Room de la Biblioteca Jaime White, en la Universidad Andrews, James Ford y Carlota Brown me proporcionaron toda la ayuda que necesité para tener éxito en mis búsquedas.

Richard Coffen y Gail Hanson, de la Review and Herald Publishing Association, aceptaron en forma generosa mis pedidos de material ilustrativo, como lo hizo también Tim Poirier en el Centro White. Bert Haloviak y John Wycliffe, de los Archivos de la Asociación General, fueron incansables en apoyarme en mi búsqueda de fotos y otros materiales. Tanya Holland, de la *Adventist Review*, proveyó un servicio valioso al preparar los materiales ilustrativos para su publicación.

Mi propia experiencia también contribuyó a esta revisión. Algunas de mis conversaciones sobre asuntos de la Iglesia Adventista ocurrieron durante viajes antes de que asumiera este proyecto. Hablé con varios miembros de la familia Kulakov y otros obreros de la iglesia durante mis visitas a Rusia; y con Robert Wong, Eugene Hsu, Robert Folkenberg, h., y Daniel Peek, un profesor de Inglés como segundo idioma en la Universidad de Pekín, durante un viaje a China. Conversaciones con colegas adventistas y visitas a centros adventistas durante viajes anteriores a Europa y América Latina me dieron un contexto para comprender los asuntos de nuestra iglesia en esas regiones, y las notas que tomé como participante en las sesiones de la Asociación General de 1990 y 1995 me fueron útiles.

Aunque la ayuda que recibí me permitió producir las extensas revisiones, no puedo pasar por alto la influencia enorme que el autor original, Richard Schwarz, todavía ejerce en esta nueva edición. Al reescribir y condensar capítulos de la primera edición, desarrollé un gran aprecio por su capacidad para sintetizar y dar secuencia a sus materiales con efectividad. Con más que ligera trepidación, ingresé en sus capítulos. En todas mis revisiones, intenté retener sus pensamientos apropiados y su misma fraseología, hasta donde lo permitió el espacio. Aunque el título del libro ha sido modificado, y a pesar de mi trabajo, él sigue siendo el principal autor de este libro.

Floyd Greenleaf

---

* *Esta revisión fue publicada en 2003 por la ACES. Por lo tanto, algunos de los datos consignados en este prefacio son obsoletos. Por ejemplo, hoy (2013), la Iglesia Adventista cuenta con más de 17.000.000 de feligreses.*

PARTE UNO

LOS ORÍGENES Y LOS AÑOS FORMATIVOS, 1839-1888

Estos fueron los años de los orígenes y la formación, 1839-1888. Comenzaron con un sentido de excitación, vigor y esperanza, seguidos de inmediato por un amargo chasco luego de que las emociones reprimidas de los adventistas se disiparon después del 22 de octubre de 1844. Su creencia en que Jesús vendría en una fecha específica, que ellos identificaron equivocadamente por su estudio de la Biblia, los forzaron a volver a las Escrituras para descubrir su error. Cuarenta y cuatro años más tarde, lucharon con la comprensión –y la mala comprensión– de la relación entre la ley y la obediencia por un lado, y el perdón y la gracia por el otro, sintetizados en la expresión "justificación por la fe". Fue la primera batalla doctrinal importante para los adventistas después de que hubieron desarrollado su cuerpo doctrinal.

Durante los años que siguieron inmediatamente al Gran Chasco, los adventistas estudiaron hasta formar un conjunto de doctrinas que incluía, entre otras, la inmortalidad condicional, el sábado, la presencia del Espíritu de Profecía en la iglesia, una comprensión más amplia de los mensajes de los tres ángeles de Apocalipsis 14 y la creencia en el ministerio sacerdotal de Cristo en el Santuario celestial.

En 1860, los adventistas eligieron un nombre que incorporaba sus dos creencias definitorias, y durante los tres años siguientes organizaron formalmente congregaciones, asociaciones y la Asociación General. En los años posteriores, establecieron instituciones para apoyar su misión. Escuelas, establecimientos para el cuidado de la salud y empresas de publicaciones llegaron a ser hitos institucionales del adventismo. También comenzaron a sentir su responsabilidad hacia el mundo, y formaron una junta de misiones para supervisar el envío de obreros a otros países.

Hasta después de la Guerra Civil Norteamericana, la Iglesia Adventista del Séptimo Día fue una iglesia principalmente del norte de los Estados Unidos. Los adventistas comenzaron en los Estados del nordeste y se extendieron hacia el oeste, y asentaron sus oficinas centrales en Battle Creek, Michigan. Sobrevivieron a la Guerra Civil estableciendo precedentes para la relación de su iglesia con el Estado. Después de ese conflicto, los adventistas se aventuraron hacia el sur, con bastante cautela. Para ellos, casi era una misión a una tierra extranjera.

Durante estos años formativos, murieron tanto José Bates como Jaime White, dos de los fundadores de la iglesia. Entre los fundadores, la voz que permaneció con la iglesia fue la de Elena de White, quien siguió guiando a la naciente confesión. En la década de 1880, ella pasó un tiempo en Europa, ayudando a establecer el adventismo en el extranjero. Los ministros, ansiosos de perpetuar las creencias de la iglesia, predicaban con osadía, y a veces hasta con virulencia, sobre las profecías, la observancia del sábado y el pronto regreso de Jesús. Dos hombres más jóvenes, con la misma vehemencia, predicaron nuevas ideas acerca de la relación entre la Ley y la obediencia, y el perdón y la gracia. A algunos los sacudió pensar que, al poner énfasis en doctrinas basadas en la Biblia, habían descuidado la más básica de todas: la fe en la sangre expiatoria de Jesús. En Minneápolis, en 1888, se desarrolló una confrontación, y la iglesia la discutió a fondo, lo que dejó heridas que supuraron por mucho tiempo.

Después de esto, la iglesia no fue la misma. Ya no era un cuerpo inocente. Doctrinalmente, pasó por una profunda investigación del corazón. Para los adventistas, fue una época de nuevos comienzos para una mejor comprensión de sí mismos.

CAPÍTULO 1

El mundo en el que comenzó el Adventismo

Los adventistas del séptimo día creen que sus raíces en la historia retroceden muy atrás. No sólo al movimiento millerita de las décadas de 1830 y 1840, sino más aún: a Wesley y los reavivamientos evangélicos del siglo XVIII, a los grandes reformadores protestantes, y a grupos tempranos de disidentes como los lolardos y los valdenses. Aún más atrás, a la primitiva Iglesia Céltica de Irlanda y Escocia, a la iglesia perseguida de los primeros tres siglos después de Cristo, hasta Cristo y los apóstoles mismos. Sin embargo, es obvio que el adventismo moderno se desarrolló con el gran despertar adventista que ocurrió en los primeros años del siglo XIX.

Eventos en Europa

Al comienzo de ese siglo, gran parte del mundo occidental estaba preocupado por las actividades de Napoleón Bonaparte. Este aventurero corso, que hacía poco había llegado al poder del principal Estado europeo, estaba ocupado en rehacer el mapa de Europa. Y aun eso no podía satisfacer su inquieta búsqueda de poder. Estaba decidido a ocupar una posición de influencia en áreas tan distantes entre sí como el antiguo Cercano Oriente y el hemisferio occidental.

Después de una década y media de guerras casi incesantes, Napoleón fue finalmente confinado a un islote en el Atlántico Sur, mientras Europa trataba de reconstruir una sociedad ordenada, libre de los excesos de los que se tenía por responsable a la Revolución Francesa. Inspirándose en los escritos de Edmund Burke y bajo el astuto liderazgo del príncipe Metternich, de Austria, los estadistas europeos decidieron estimular a las instituciones para que dieran estabilidad a la sociedad ordenada que deseaban. Entre ellas estaba la Iglesia Católica Romana, cuya influencia y prestigio gradualmente aumentaron desde el nadir de las décadas revolucionarias precedentes.

Sin embargo, muchos ojos habían visto las injurias acumuladas sobre los sacerdotes de Roma; injurias que llegaron al máximo cuando el Coronel General Louis Berthier estableció la República Romana en

1798 y llevó al papa Pío VI a morir en el exilio, en Francia. Se generó un nuevo interés en las profecías de Daniel y el Apocalipsis, específicamente en el período de 1.260 días, que muchos intérpretes creían que había terminado con los dramáticos acontecimientos de 1798. Este renacimiento del interés profético pronto pasaría a una consideración más detallada del período profético más largo de la Biblia: los 2.300 días de Daniel 8:14.

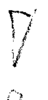
Diversidad religiosa

Entre tanto, el protestantismo también estaba experimentando un renacimiento, particularmente en Gran Bretaña y los Estados Unidos, donde la obra de los hermanos Wesley estaba dando sus frutos en el rápido crecimiento del metodismo. En los campestres (reuniones religiosas al aire libre) de la frontera estadounidense, estos tomaron un matiz interconfesional, y pronto los congregacionalistas y presbiterianos más sosegados estaban sintiendo el llamado a una experiencia religiosa más personal y emocional.

La última parte del siglo XVIII y la primera del XIX vieron una abundante diversidad religiosa. Proliferaron nuevas sectas. Éstas rechazaban las iglesias y los dogmas establecidos, proclamaban su regreso al cristianismo primitivo orientado por la Biblia, y algunos de estos grupos se desarrollaron en comunidades religiosas con creencias y prácticas que los adventistas del séptimo día más tarde compartirían. Sus miembros procedían de los grupos socioeconómicos más bajos de Europa y sin educación, pero estas comunidades se mantenían unidas principalmente por un líder fuerte, por su confianza en la intervención divina en los asuntos corrientes de los hombres, y por su creencia en la inminencia de la segunda venida de Jesús. Buscaban una vida religiosa pura en las comunidades rurales de la frontera, lejos de los males "del mundo".

Norteamérica había sido por largo tiempo una tierra prometida para los disidentes religiosos. Aunque los Padres Peregrinos son los más conocidos, ciertamente uno de los grupos más fascinantes era la Comunidad Alemana de Mujeres en el Desierto, que se estableció cerca de la moderna Filadelfia en 1694. También fue en Pensilvania, entre los Dunkers (Bautistas) alemanes, donde Conrad Beissel llegó a convencerse del carácter sagrado y permanente del sábado. Rechazado en su comunidad, Beissel se retiró para formar el Monasterio Efrata, cuyos miembros, además de observar el sábado, negaban la doctrina del castigo eterno, se oponían a toda guerra y violencia, y seguían una dieta vegetariana de dos comidas por día. Otras sociedades comunales alemanas trasplantadas que tuvieron profundas motivaciones religiosas fueron los Rappitas, los Separatistas de Zoar, y la Sociedad Amana.

En el año de la Declaración de la Independencia de los Estados Unidos, apareció una profetisa del país en la persona de Jemima Wilkinson. Después de un trance de 36 horas, la Srta. Wilkinson estaba convencida de que el Espíritu de Cristo ocupaba su cuerpo, y que lo haría por mil años. Llamándose "la Amiga Universal", con el tiempo estableció una comunidad de seguidores cerca del lago Séneca, en el condado fronterizo de Genesee, en Nueva York. Aunque creía en el sábado, Jemima estaba dispuesta a aceptar el domingo como un día de descanso a fin de evitar el prejuicio local. Su insistencia en el celibato fue un factor importante en la rápida disolución del grupo después de su muerte ocurrida en 1819.



Una comunidad religiosa más duradera fue creada por la "Madre" Ann Lee Stanley, quien había llegado a

América del Norte desde Inglaterra en 1774 con ocho seguidores. Oficialmente llamada la Iglesia Milenial, los conversos de la Madre Ana fueron llamados los Shakers ("tembladores"). Enfatizaban el celibato y la igualdad de los sexos, y creían que la Madre Ana era una encarnación de la naturaleza femenina de Dios. Los Shakers también recibieron comunicaciones de los espíritus, especialmente durante el período de su mayor crecimiento, 1837-1844. Desde Maine a Kentucky establecieron con éxito colonias comunales conocidas por ser muy industriosas y por su vida temperante, así como por sus extrañas danzas religiosas.

Sin embargo, fue John Humphrey Noyes quien desarrolló un credo que recalcaba el desarrollo de personas perfectas en una comunidad perfecta. Convertido durante una reunión de reavivamiento de Charles G. Finney, Noyes estudió para el ministerio, pero se le negó la ordenación por su creencia de que en el momento de su conversión una persona llegaba a estar libre de pecado. Él desarrolló una sociedad verdaderamente comunal en Putney, Vermont, pero en 1848 fue obligado a mudar su grupo a Oneida, Nueva York. Su idea de un "casamiento complejo" enseñaba que toda mujer en el grupo debía casarse con cada hombre, y esto trajo un gran desagrado de la comunidad hacia los seguidores de Noyes. Más tarde, bajo la presión de la comunidad, el grupo de Oneida abandonó ese concepto.

Los Santos de los Últimos Días

Aunque todas estas comunidades religiosas creían que habían sido divinamente conducidas a redescubrir las antiguas verdades y prácticas del cristianismo, ninguna desarrolló un programa de proselitismo de éxito. Algo diferente sucedió con la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, organizada en 1830. En el proceso, su fundador, Joseph Smith, h., hizo más para centrar la atención y la sospecha sobre la idea de un profeta moderno que recibía revelaciones directas que cualquiera de sus contemporáneos. Smith, hijo de padres itinerantes que finalmente se radicaron en el oeste de Nueva York, obtuvo muy poca educación formal, pero tenía una imaginación activa y considerable habilidad para influir sobre otros. A la edad de catorce años, Joseph pretendió haber recibido sus primeras visiones, en las que se le indicó que ninguna de las denominaciones religiosas existentes era correcta en su teología y en su práctica. Varios años más tarde, un ángel llamado Moroni supuestamente lo guió a una colina vecina. Allí, en una caja de piedra, Smith pretendió haber encontrado placas de oro con inscripciones, junto con un pectoral y el Urim y el Tumim, dos cristales engarzados como anteojos en un arco de plata.

Para 1830 Smith había producido el *Libro de Mormón*, una pretendida traducción de las placas de oro. Según Smith, Dios lo había llamado a predicar una restauración del cristianismo original con el fin de preparar al mundo para el pronto regreso de Jesús, quien establecería su reino sobre una tierra restaurada a su estado original. Entre las doctrinas que los nuevos santos enseñaron estaban el bautismo por inmersión, el diezmo y la temperancia. Sostuvieron que una revelación divina reciente los autorizaba a guardar el primer día de la semana, en lugar del séptimo, el sábado. Smith no logró muchos seguidores en su vecindario, pero su fortuna mejoró después de una serie de mudanzas a Ohio, Missouri e Illinois. Los conversos vinieron como consecuencia de una serie de reavivamientos de frontera, y comenzó un programa misionero activo tanto en el país como en Gran Bretaña.

En pocos años Smith construyó un estado virtual dentro de un Estado, alrededor de Nauvoo, Illinois. Luego en 1844 surgió el descontento dentro de la iglesia por la práctica del matrimonio múltiple del profeta y de otros líderes de la iglesia, combinados con los temores de los dirigentes que no eran mormones, y esto llevó a la caída de Joseph Smith. Los dirigentes del Estado se enemistaron por el anuncio de Smith de que sería candidato a la presidencia de los Estados Unidos. Por orden del gobernador Thomas Ford, Smith y su hermano Hyram fueron acusados de traición y detenidos en la cárcel de Carthage, Illinois. El 27 de junio los hermanos fueron muertos en la toma de la cárcel por una muchedumbre. Posteriormente, Brigham Young dirigió a los mormones fieles hacia el oeste para establecer una nueva Sion en el valle del Gran Lago Salado (Great Salt Lake).

El espiritismo

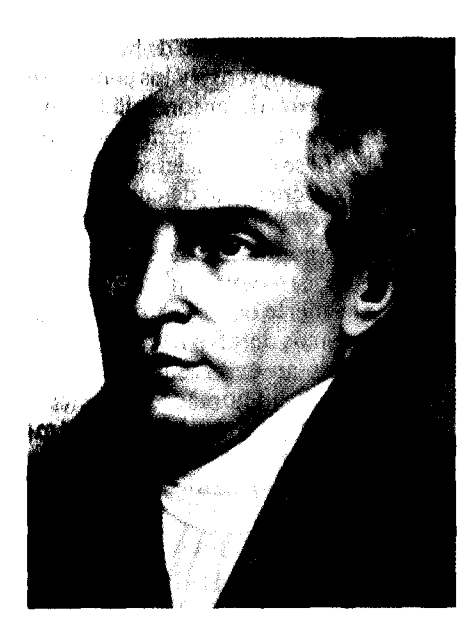
Así como el emocionalismo de los reavivamientos preparó el terreno en el que germinaron las semillas del mormonismo, las enseñanzas filosóficas de Emanuel Swedenborg que estuvieron muy en boga en América del Norte a comienzos del siglo XIX, ayudaron a preparar el terreno para el espiritismo. En el concepto de Swedenborg la segunda venida de Cristo, prevista por Juan el Revelador, ocurrió por medio de la revelación que Dios le dio del verdadero sentido espiritual de la Biblia. Él sostenía que experimentó visiones en las que conversó con hombres famosos de épocas pasadas.

En 1844 un zapatero de Nueva York de 18 años, Andrew Jackson Davis, tuvo un trance en un cementerio rural durante el cual creyó encontrarse con el antiguo médico griego, Galeno, y recibió mensajes de él y de Swedenborg. Davis popularizó la clarividencia y el trance espiritista; en efecto, él fue el primer médium popular estadounidense. Los eruditos generalmente le acreditan el vocabulario y la sugestiva teología del espiritismo moderno. Cuatro años más tarde, los misteriosos golpes que fueron interpretados por las hermanas Fox en Hydesville, Nueva York, dieron amplia difusión a la comunicación con los espíritus en América del Norte. El espiritismo no se desarrolló como una denominación separada. En cambio, sus creyentes retuvieron sus conexiones con las iglesias establecidas, particularmente las del tipo universalista-unitario. El número de médiums aumentó. Para el año 1859 un erudito identificó 71 en Nueva York, 55 en Massachusetts, y 27 en Ohio. Se estima que unos 350.000 habitantes del Estado de Nueva York eran creyentes en la comunicación con los muertos.

Al mismo tiempo, el protestantismo convencional estaba mostrando un vigor creciente pero se estaba fraccionando más. En Gran Bretaña, que surgió de las guerras napoleónicas como un poder mundial dominante, el reavivamiento de Wesley seguía sacudiendo a millares y los interesaba en movimientos humanitarios y actividades misioneras. El Gran Despertar de la década de 1740, y un siglo más tarde, los reavivamientos de Finney, proveyeron un estímulo semejante en los Estados Unidos. Esta nueva energía condujo a un interés muy grande en llevar el Evangelio al mundo no cristiano.

El movimiento misionero

Muchos ubican el comienzo del movimiento misionero moderno de los protestantes con la llegada a la India de William Carey en 1793. Dos años más tarde, se estableció la Sociedad Misionera de Londres, seguida al año siguiente por el establecimiento de una organización similar en Nueva York.



William Carey (1761-1834), cuya carrera misionera en la India comenzó en 1793, fue una parte importante del movimiento misionero protestante antes de la era millerita.

Durante los siguientes años Robert Morrison fue a China, Henry Martyn al Cercano Oriente musulmán, Adoniram Judson a la India y Birmania, y Robert Moffat al sur de África. Un apoyo entusiasta a estas actividades misionales vino de las sociedades bíblicas que se multiplicaban. Surgieron en Europa, en América y en el Asia: 63 desde 1804 hasta 1840. La Sociedad Bíblica Británica y Extranjera y la Sociedad Bíblica Americana fueron especialmente activas en patrocinar traducciones de las Escrituras a nuevos idiomas. La Biblia entera o partes de ella fueron traducidas a 112 idiomas y dialectos entre 1800 y 1844. Estas fueron más traducciones que las que se habían hecho en los 18 siglos anteriores.

El movimiento de la escuela dominical

Las iglesias reconocieron que había mucho que hacer en sus propios vecindarios, así como en los países extranjeros. Miles de niños y jóvenes estaban creciendo en hogares donde el nombre de Cristo era sólo usado en blasfemias. Para alcanzar a este grupo, Robert Raikes inició el Movimiento de las Escuelas Dominicales en Inglaterra a fines del siglo XVIII. Se establecieron escuelas similares en Nueva York y Boston en 1816. Pronto la Unión de Escuelas Dominicales y de Adultos de Filadelfia estaba dirigiendo 723 escuelas esparcidas entre las principales denominaciones protestantes en cerca de veinte estados. En 1826 las Iglesias Congregacional, Presbiteriana y Reformada cooperaron para establecer la Sociedad Norteamericana de Misiones Nacionales, que durante el cuarto de siglo siguiente promovió activamente escuelas cristianas e iglesias en los estados y territorios de la frontera.

Condiciones económicas

Las condiciones económicas en Gran Bretaña y los Estados Unidos contribuyeron grandemente a que las iglesias fueran capaces de financiar las actividades misioneras en el país como también en el extranjero. La mejora de la tecnología en la industria textil y el desarrollo de los motores a vapor, impulsaron a Gran Bretaña a la primera revolución industrial. Se labraron fortunas con la fabricación y la comercialización en un creciente imperio mundial. Mucha de esta nueva riqueza de los mercaderes fue asignada para sostener a los misioneros en el extranjero. Tal vez tenían la esperanza de que los nuevos creyentes, después de adoptar su religión, desearan comprar los productos de que gozaban los cristianos extranjeros. Otros, cuyas conciencias les molestaban por las ganancias adquiridas mediante empresas "detestables", como la trata de esclavos, procuraron aquietarlas

donando dinero para que las Biblias fueran traducidas a la lengua indostaní.

A medida que las fábricas se multiplicaban, también lo hizo la población urbana. Esta concentración de la población facilitó el contacto en poco tiempo con grandes cantidades de personas. Con todo, la revolución industrial fue una bendición a medias para las iglesias cristianas. El aumento de la variedad y cantidad de bienes materiales tendió a estimular la naturaleza adquisitiva de los ricos y a despertar la envidia de los pobres. Los trabajadores de las fábricas y los mineros, cansados de días de trabajo que en general eran de doce a dieciséis horas, se mostraban aletargados con respecto a las cosas espirituales. Desilusionados por las pocas posibilidades de ascender en la sociedad inglesa, miles anhelaban emigrar a América del Norte, Australia o Sudáfrica.

Movimientos de reforma

Tanto en Gran Bretaña como en los Estados Unidos, algunos grupos religiosos se involucraron pronto en la campaña por mejorar numerosos aspectos de la sociedad. El predicador de reavivamientos más famoso de Norteamérica, Charles Grandison Finney, "predicaba no sólo la salvación sino también la reforma". Muchos de los convertidos por sus predicaciones llegaron a ser miembros activos de sociedades de temperancia y de oposición a la esclavitud.

Tal vez ninguna reforma mostró más claramente cuán entretejidas estaban las motivaciones religiosas y seculares, que la campaña en favor de la temperancia. Centenares de clérigos identificaron la intemperancia y el tráfico de licores como pecaminosos. Guillermo Miller exhortaba a sus seguidores: "Por el bien de sus propias almas no beban ni un sorbo de bebida, no sea que él [Cristo] venga y los encuentre ebrios". A otros defensores de la temperancia los estimulaban intereses más terrenales. Si se daba el derecho a voto a un número creciente de ciudadanos, era esencial que emitieran su voto con la mente no contaminada por el licor.

Numerosas causas destinadas a mejorar la suerte de los grupos económicamente más desprovistos atrajeron a quienes tenían una mente favorable a las reformas. Thomas Gallaudet y Samuel Gridley Howe hicieron campañas en favor de la educación y la comprensión de los sordos y los ciegos. Louis Dwight, de Boston, procuró despertar a los miembros de la iglesia a la "miseria de las prisiones". Seguramente había mucho que reformar en los métodos corrientes de tratar a los criminales. El confinamiento en el cepo, los azotes y las marcas a fuego llegaron a considerarse inhumanos, ¡sólo adecuados para tratar a los esclavos! Ciertamente el aconsejamiento, la educación y los cultos religiosos eran mucho más poderosos que los castigos corporales para estimular la reforma.

La reforma educativa

Durante esos años tomó forma el sistema público de educación gratuita en los Estados Unidos. Comenzando con 1823, cuando Samuel Hall demandó una mejor educación para la preparación de los maestros de las escuelas primarias, también adquirió fuerza el impulso para mejorar las escuelas sostenidas con fondos públicos. Esto ocurrió después que Mas-sachusetts designó a Horace Mann, en 1837, como el primer superintendente de educación de ese Estado. Al año siguiente, Nueva Jersey llegó a ser el primer Estado que proveyó escolaridad primaria gratuita para todos los niños, pagados por el fisco. Pronto, bajo la dirección de Mann y Henry Barnard, de la vecina

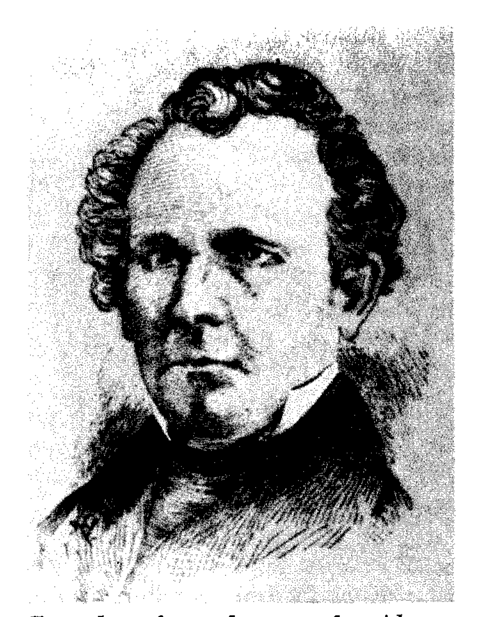
Connecticut, se mejoraron los edificios escolares, se alargó el año lectivo, se desarrollaron escuelas normales para maestros, y se aumentaron los salarios de los maestros.

Reformadores feministas

Muchos de los reformadores más activos eran mujeres. Muchas de ellas hicieron campañas para mejorar su propia suerte. Aunque a lo largo de la frontera era común que las mujeres fueran aceptadas como casi iguales a los hombres, en las áreas establecidas anteriormente se esperaba que fueran buenas dueñas de casa, que apoyaran sólidamente a la iglesia, pero que fueran ignorantes en asuntos políticos, económicos y legales. Este punto de vista fue vigorosamente atacado por Margaret Fuller, Lucy Stone y una veintena de otras mujeres que hicieron campañas para tener iguales derechos de recibir educación, de ingresar a cualquier profesión, de controlar sus propias posesiones, y hacer oír sus voces en asuntos de interés público.

Hábitos de salud

Muchos reclamaban un llamado a la reforma en los hábitos de salud personal, el más conocido de los cuales fue Sylvester Graham. La gran epidemia de cólera de 1832 llevó a muchos estadounidenses a prestar atención al llamado de Graham para seguir una dieta vegetariana que daba mucho énfasis al trigo y al centeno molido en molinos de piedra. Edward Hitchcock en el Amherst College y Reuben Mussey en Dartmouth promovieron un régimen de salud más completo, que recalcaba una dieta vegetariana moderada, higiene personal, sueño y ejercicio adecuados, y la abstinencia de bebidas alcohólicas, café, té, tabaco y alimentos preparados con mucha grasa. En la década de 1840 la hidroterapia había sido importada de Graefenburg, Austria, donde un



Entre los reformadores estadounidenses de comienzos del siglo XIX está Sylvester Graham (1794-1851) que instaba a integrar alimentos naturales en la dieta para una mejor salud.

campesino sin educación, Vincent Priessnitz, había descubierto accidentalmente la efectividad del agua fría para aliviar el dolor y la inflamación. La sencillez del agua como agente curativo apeló a muchos que eran relativamente escépticos de los médicos de la época poco preparados.

Abolición de la esclavitud

Gradualmente la preocupación estadounidense acerca de un mal específico llegó a ser tan abarcante que consumía prácticamente todas las energías del sistema de reformas de la nación. La esclavitud había perturbado a muchos durante mucho tiempo, pero al hacerse más rentable por el invento de Eli Whitney de la máquina desmotadora de algodón, los hacendados del sur encontraron que sus conciencias fueron ahogadas por su devoción a la billetera. Durante los primeros años del siglo XIX, la lucha por la abolición de



El abolicionista William Lloyd Garrison (1805-1879), un director de una publicación en Nueva Inglaterra, habló en contra de la esclavitud diciendo que era moralmente mala.

la esclavitud quedó principalmente en manos de los cuáqueros. La década de 1830 fue diferente. Sacudidos por los tonos estridentes del libro *Liberator* de William Lloyd Garrison, animados y avergonzados por la abolición de la esclavitud en el Imperio Británico, y por la equivalencia entre esclavitud y el pecado proclamada por evangelistas como Finney y Theodore Weld, miles de estadounidenses desde Massachusetts hasta Ohio se alinearon en una campaña para terminar para siempre con el hecho de que un hombre era dueño de otro hombre.

El problema de la esclavitud se amplió hasta incluir los derechos de la libertad de expresión y de una prensa libre. En esa época los que abogaban en contra de la esclavitud eran alquitranados y emplumados en el sur, y el Jefe General de Correos Amós Kendall aprobó el hecho de que un jefe de correos local en el sur rehusara entregar publicaciones abolicionistas a sus destinatarios. Para algunos, la política parecía el único camino para combatir este mal creciente. Esta actitud condujo al nacimiento del Partido de la Libertad en 1840. Al mismo tiempo, el ex presidente John Quincy Adams estaba luchando con todo vigor contra la regla de la "mordaza", mediante la cual el Congreso había intentado ahogar las peticiones contra la esclavitud. La irritación aumentó. No sólo los abolicionistas del norte se enfrentaron contra los dueños de esclavos del sur, sino que los vecinos estaban en desacuerdo entre sí en todo el norte. Los derechos de la mujer, la temperancia, la reforma pro salud, todo pasó a un segundo plano al calor de la controversia que había de desgarrar la nación y casi dividirla en dos.

Los viajes y las comunicaciones

En general, estos años de reforma en los Estados Unidos, fueron años de prosperidad. Una provisión de tierra fértil arable aparentemente inagotable prometía, si no ocurrían desastres económicos como el pánico de 1837, o enfermedades físicas severas, que casi cada familia que estaba dispuesta a trabajar podía albergar la seguridad de llegar a ser propietarios. Es verdad que esa tierra debía ser arrancada de las praderas vírgenes y los bosques. También requería una disposición a avanzar constantemente hacia el oeste, donde el precio de la tierra era menor. Entonces, el algodón y el trigo debían ser transportados a los mercados. No es extraño que los estadounidenses de esos años fijaban su fe en mejoras internas tales como la expansión de la red de canales y carreteras. Por 1811 los barcos a vapor operaban en el Mississippi. Pronto el vapor también se usó para impulsar vagones por vías de acero a la velocidad aparentemente extravagante de 20 a 30 kilómetros (15 a 20 millas) por hora.

El vapor y la electricidad también proveían la energía para una transmisión más rápida del conocimiento: en 1814 el *London Times* instaló la primera prensa de cilindro a vapor; en la década de 1830 Samuel F. B. Morse había controlado la corriente eléctrica para desarrollar el primer telégrafo que funcionaba. En mayo de 1844 Morse envió su primer mensaje por el cable que se había tendido recientemente entre Washington y Baltimore.

Democracia

Parece difícil creer que fue una coincidencia que Gran Bretaña y los Estados Unidos, los dos pilares de los crecientes esfuerzos de extensión de los protestantes evangélicos, también fueran los dos países más firmemente comprometidos con una forma democrática de gobierno. Siempre hubo una afinidad entre el protestantismo y la democracia. El que exigía libertad para interpretar las Escrituras y manejar sus prácticas religiosas como quería, generalmente no estaba dispuesto a aceptar un gobierno autocrático de reyes u oligarcas. En ambos países el impulso democrático se estaba profundizando durante las décadas de 1820 y 1830. La democracia de Jackson en Norteamérica anunciaba la época del hombre común, de la igualdad en las fronteras, de un sufragio más amplio, de una participación de muchos en el gobierno, y de un compromiso con la educación para todos financiada por los gastos públicos.

Las ideas democráticas y liberales se estaban extendiendo también por todo el continente europeo. A pesar de los esfuerzos diligentes de los conservadores, las esperanzas populares aumentaron la participación en el gobierno y una actuación mayor en lo económico, y ayudaron a precipitar las revoluciones de 1830 y 1848. En varios lugares —Bélgica, Alemania, Polonia— estos estallidos estuvieron ligados al espíritu nacionalista. Los movimientos nacionalistas se habían sentido también en Italia y en la América española. En los Estados Unidos estallaron en la Guerra de 1812, en el posterior conflicto con México y en las disputas con Gran Bretaña sobre los límites canadienses en Maine y en Oregon. Aquí, también, el nacionalismo se transformó en el horrible patrioterismo antiextranjero, cuando un número creciente de católicos irlandeses, impulsados por el hambre, comenzaron a llegar a Boston, Nueva York y Filadelfia. Se quemaron iglesias y escuelas católicas, y se plantearon propuestas para hacer más difícil la nacionalización, sugerencias que llegaron a ser crecientemente populares entre los políticos.

El cuarto de siglo que siguió al fin de las guerras napoleónicas fue un período de fermento. Una nueva tecnología basada en el vapor y la electricidad estaba en su infancia. Una hueste de reformas, desde el vegetarianismo hasta la abolición de la esclavitud, sacudieron las emociones de millares de personas. Hubo un creciente interés en adquirir las comodidades de este mundo mientras se preparaban a sí mismos y a otros para el venidero. Las ideas y organizaciones religiosas nacían y morían rápidamente. El interés en las profecías bíblicas y en el establecimiento del reino de gloria de Cristo competían por la atención en este ambiente turbulento. ¿Se mantendría este interés, o decaería y moriría?

Lecturas sugerentes para este tema

Movimiento general de reforma:

A. F. Tyler, *Freedom's Ferment* (1944), cubre las reformas religiosas y humanitarias de las décadas de 1830 y 1840 en los Estados Unidos.

Jerome Clark, *1844* (1968), un tratamiento en tres tomos del medio en el cual apareció el adventismo.

Edwin Gaustad, ed., *The Rise of Adventism* (1974), incluye ensayos sobre la reforma social, el comunitarismo y la reforma pro salud.

Frederick Hoyt, "Ellen White's Hometown: Portland, Maine, 1827-1846", en *The World of Ellen G. White* (1987), Gary Land, ed., destaca el clima de la época que afectaba el ambiente en el cual creció Elena de White.

El ambiente y el tono religiosos:

B. A. Weisberger, *They Gathered at the River* (1958), en el capítulo 4 describe los reavivamientos de Charles G. Finney en América del Norte.

K. S. Latourette, *The Great Century* (1941), en los capítulos II y III analiza la expansión de las misiones cristianas.

L. E. Froom, *Movement of Destiny* (1966), en los capítulos 2 y 3 interpreta el movimiento misionero cristiano.

Jonathan Butler, "When America Was 'Christian' ", en Land, *Ibíd.,* describe la atmósfera cristiana general en los Estados Unidos en la época del surgimiento del adventismo.

CAPÍTULO 2

El gran despertar adventista

¡De qué manera deben haber sonado en los oídos de los discípulos las palabras de los ángeles aquel día del año 31 d.C. cuando caminaban pesadamente a Jerusalén de regreso del monte de los Olivos! "Este mismo Jesús... así vendrá como le habéis visto ir al cielo". Desde ese día en adelante, el regreso de Jesús fue la "esperanza bienaventurada", mencionada más de 300 veces por los autores del Nuevo Testamento. Luego, poco antes de su muerte, Juan el amado recibió una vislumbre de una tercera venida mil años después de la segunda. En esa ocasión el juicio final caería sobre el pecado y los pecadores.

Tan real fue la esperanza del inminente retorno de Cristo para la iglesia primitiva que Edward Gibbon, en su intento racional de explicar el rápido crecimiento del cristianismo, identificó la creencia en el pronto regreso de Cristo como uno de los factores principales del éxito del cristianismo. Pero Cristo no regresó. A medida que los años se transformaban en décadas y luego en siglos, más y más cristianos aceptaron el concepto espiritualizado que sugirió Orígenes sobre la segunda venida de Cristo, a saber, que ocurría cuando la persona aceptaba a Cristo y moría al viejo mundo del pecado. En el siglo V, S. Agustín argumentó que el reinado de mil años de Cristo había comenzado con el establecimiento de su iglesia en ocasión de su primera venida.

El interés en las profecías

En los siglos siguientes, eruditos aislados tales como Joachim de Floris (se destacó por 1180) vieron en las profecías bíblicas de Daniel y el Apocalipsis evidencias de la proximidad de la segunda venida. Sin embargo no fue hasta la Reforma protestante que la creencia en la inminencia de este evento se desarrolló otra vez en gran escala. Pasaron más décadas, y la esperanza seguía sin cumplirse. A comienzos del siglo XVIII la mayoría de los teólogos protestantes estaban listos para aceptar un nuevo concepto acerca del advenimiento. Un clérigo inglés, Daniel Whitby, pronto se los

ofreció. Él postuló una "segunda venida" espiritual, que sería seguida por mil años durante los cuales primero los protestantes, luego los católicos, y más tarde los judíos y los musulmanes, renunciarían al pecado y a la incredulidad y se convertirían cabalmente a Cristo. Al final de este milenio, Cristo realmente volvería en forma literal. Los protestantes de todas las denominaciones acogieron esta idea con prontitud. Por 1750 la creencia de Whitby de un advenimiento posterior al milenio, dominaba la escatología protestante especialmente en Inglaterra y América del Norte. Cuando el presidente de la Universidad de Yale, Timothy Dwight, proclamó en 1798 que "la venida de Cristo está ante nuestras puertas", lo que aparentemente tenía en mente era el concepto introducido por Whitby de una venida espiritual.

La Revolución Francesa también reanimó las especulaciones referentes al milenio y a las profecías de tiempo como la de los 1.260 (Dan. 7:25) y de los 2.300 días (Dan. 8:14). En los círculos cristianos, la percepción de que un día profético representaba un año retrocedía por lo menos hasta Joachim de Floris. Por 1800 muchos expositores protestantes estaban convencidos de que el período de 1.260 años de supremacía papal había concluido en la década de 1790. Entonces comenzó a trasladarse la atención a los 2.300 días, el período profético específico más largo de la Biblia.

El despertar en Alemania

La clave para fechar los 2.300 días había sido proporcionada ya en 1768 por Johann Petri, un pastor calvinista alemán. Aparentemente, Petri fue el primero que determinó la estrecha relación entre la profecía mesiánica de las setenta semanas de Daniel 9 y los 2.300 días de Daniel 8. Él hacía comenzar ambos períodos en el año 453 a.C., con lo que los 2.300 días/años terminarían en 1847. Conclusiones similares alcanzó al mismo tiempo Hans Wood, un piadoso laico irlandés. Wood, sin embargo, comenzó los dos períodos en 420 a.C., con lo que los 2.300 días terminarían en 1880.

Aproximadamente cincuenta años antes que Petri, Johann Bengel, otro pastor alemán, tuvo un impacto importante sobre el protestantismo evangélico. Para Bengel, toda la Biblia era una revelación progresiva del plan de Dios para la salvación del hombre. En este plan, Cristo es la figura central. Todos los períodos proféticos señalaban a la culminación del plan divino: la segunda venida de Cristo en gloria. Bengel estaba fascinado por el número de la bestia mencionado en Apocalipsis 13:18 y llegó a la conclusión de que este número 666 era igual a los 1.260 años de supremacía de la bestia. Mediante razonamientos aritméticos complicados terminaba el período en 1836. Él creía que Cristo regresaría en esa época, y que comenzaría el reino de los mil años sobre la tierra, seguido por un segundo milenio en el cielo. Bengel prestó muy poca atención a los 2.300 días fuera de identificarlos como 2.300 años literales.

Manuel de Lacunza

Durante siglos la Iglesia Católica Romana había ignorado virtualmente el regreso de Cristo o lo había proyectado en un futuro muy distante. Entonces, en la década de 1790 un manuscrito titulado *La venida del Mesías en gloria y majestad,* escrito por un sacerdote jesuita exiliado, comenzó a circular en España y la América española. Manuel de Lacunza había sido forzado a abandonar su Chile nativo en 1767 cuando Carlos III expulsó a los jesuitas de todos sus territorios. Con el tiempo, Lacunza se ubicó en un monasterio cerca de Bolonia, Italia. Allí encontró

el ocio necesario para completar su estudio sobre la segunda venida de Cristo, que lo había intrigado por más de veinte años. Dándose cuenta de que existía la posibilidad de despertar la ira de la Inquisición, Lacunza hizo circular su manuscrito bajo el seudónimo de Juan Josafat Ben-Ezra. No fue hasta 1812, más de una década después de la muerte del autor, que *La venida del Mesías en gloria y majestad* fue publicado en España, donde la autoridad de la Inquisición había sido socavada durante la ocupación francesa.

Aun antes de su publicación, estaban en circulación traducciones manuscritas de la obra de Lacunza en latín e italiano. Una vez impresa, se esparció rápidamente, creando una agitación considerable en todo el sur de Europa y América Latina. Creyendo que las dos venidas de Cristo eran los puntos focales de toda la historia, Lacunza invitó a un examen cuidadoso de la Biblia a la luz del pronto regreso de Jesús. Este sacerdote jesuita aceptó la posición de la iglesia cristiana primitiva de que debían ocurrir dos resurrecciones de los muertos, separadas por un milenio. Su comprensión de que la segunda venida de Cristo ocurriría antes del milenio, lo puso en oposición directa del postmilenialismo de Whitby.

Como había temido Lacunza, su libro fue condenado por la Sagrada Congregación del Index. En 1824 el papa León XII prohibió oficialmente su publicación en "cualquier idioma". Lejos de acabar con su influencia, la prohibición papal fue una virtual recomendación del libro para los eruditos protestantes.

Expositores ingleses

La venida del Mesías en gloria y majestad fue un estímulo importante para el despertar adventista que florecía brillantemente durante la década de 1820 en Gran Bretaña. A comienzos de la era napoleónica aumentó el interés en la interpretación profética entre los miembros del clero inglés. Eso se puede ver claramente en las columnas de correspondencia de *The Christian Observer* (El observador cristiano), un periódico anglicano iniciado en Londres en 1802. Al principio, los corresponsales del *Observer* estaban específicamente preocupados con el período de los 1.260 años, pero en 1810, John A. Brown introdujo los 2.300 años en la discusión, fechándolos desde 457 a.C. hasta 1843 d.C.

Estas fechas fueron más tarde aceptadas por William Cunninghame, uno de los corresponsales más vigorosos del *Observer*. Este laico escocés llegó a ser un escritor prolífico, que publicó 21 obras diferentes acerca de la profecía y la cronología bíblicas. Cunninghame creía que él estaba viviendo en el tiempo del primer ángel de Apocalipsis 14:6 y 7, y que los mensajes que debían proclamar el segundo y el tercer ángeles de este capítulo todavía estaban en el futuro. Él interpretó la "purificación del santuario" al final de los 2.300 años como el inicio de la purificación divina de su iglesia y la aplicación de castigos sobre los apóstatas y el Islam. Él esperaba que el milenio comenzara al final de los 1.335 días/años mencionados en Daniel 12:12. Como iniciaba este período junto con el de los 1.260 años, en el año 533, calculó que terminarían en 1867.

Son evidentes varias diferencias en el despertar acerca del advenimiento entre los participantes británicos y sus contrapartes en el movimiento millerita posterior en Norteamérica. En general, los predicadores británicos dejaron de proclamar una fecha específica con el mismo fervor que los estadounidenses. La creencia de que los judíos se convertirían y regresarían para establecer un Estado palestino

era una enseñanza principal entre los británicos, pero no entre los milleritas. Esto llevó a los creyentes ingleses en el advenimiento tales como Lewis Way y Henry Drummond a interesarse mucho en la obra misionera en favor de los judíos. Drummond, el ángel financiero del adventismo británico, era un banquero rico que decidió en 1817 renunciar a la política y dedicarse al servicio cristiano. En 1826, por sugerencia de Way, Drummond invitó a muchos ministros y laicos interesados a ocuparse en un estudio intensivo de las profecías durante una semana en su establecimiento de Albury Park. Esta conferencia llegó a ser un evento anual durante los siguientes cuatro años. Todos los participantes acordaron que la venida de Cristo estaba "a las puertas", y muchos lo esperaban en 1847. Interpretaron la obra de las sociedades misioneras y las sociedades bíblicas recientemente creadas como el cumplimiento del fuerte pregón del primer ángel de Apocalipsis 14.

Entre quienes participaron en las conferencias de Albury Park, se destacaban dos jóvenes de poco más de treinta años de edad: Joseph Wolff y Edward Irving. Hijo de un rabino judío alemán, Joseph Wolff siendo joven se encontró atraído hacia el cristianismo. A comienzos del siglo XIX, sintiendo repulsión por el racionalismo generalizado del protestantismo alemán se inclinó por el catolicismo. Se encaminó a Roma, y Wolff llegó a ser un favorito del papa y de los cardenales. Su facilidad para los idiomas y su fervor evangelizador le ganaron la entrada al Colegio de Propaganda Misional de la iglesia. Sin embargo, pronto este brillante joven judío se encontró en agudo conflicto tanto con sus maestros como con sus colegas estudiantes acerca del derecho de la iglesia de quemar a los herejes, lo que Wolff denunció como una violación del mandamiento "No matarás".

El espíritu independiente de Wolff lo llevó a estar bajo la vigilancia del Santo Oficio, y con el tiempo fue expulsado de Roma. Poco después de esto, cortó sus lazos con el catolicismo y emigró a Inglaterra, donde se hizo anglicano. Wolff llegó a esperar la segunda venida de Cristo para 1847. Ningún otro creyente en el advenimiento anunció las buenas nuevas de este esperado evento en una región más amplia. Experto en seis idiomas, y capaz de conversar con soltura en otros ocho, Joseph Wolff fue un misionero compulsivo a los judíos, musulmanes, hindúes y parsis. Viajó por la mayor parte del Cercano Oriente, penetró las tierras misteriosas del Asia central, y cruzó los Himalayas hasta la India. En una visita a América del Norte, en 1837, fue invitado a dirigirse al Congreso de los Estados Unidos. Poco después, se le preguntó qué haría si, cuando llegara 1847, no comenzara el milenio. "Bueno", replicó directamente Wolff, "diré que Joseph Wolff estaba equivocado".

Edward Irving, "la figura más pintoresca del despertar adventista británico", creció en Escocia y se graduó de la Universidad de Edimburgo a la edad de 17 años. Después de un período como aprendiz en el ministerio en Glasgow, aceptó una invitación para ser el pastor de una pequeña capilla en Londres. Pronto su brillante oratoria, su reputación de piedad, y su capacidad para empatizar con sus feligreses atrajo a la crema de la sociedad londinense a su capilla. Pronto le fue necesario mudarse a la Iglesia Presbiteriana de Regent Square, que era más grande, con el fin de acomodar a su congregación. Su interés temprano y algo casual en las profecías fue dramáticamente modificado cuando leyó una edición española de la obra de Lacunza en 1826. Ese mismo año, se unió a James Frère y Lewis Way para organizar la Sociedad

para la Investigación de la Profecía, la que se reunía para estudiar "la inminente venida de nuestro Señor".

Domingo tras domingo, Irving enseñó el retorno inminente de Jesús ante congregaciones de más de mil personas que llenaban su iglesia en Londres. En giras por Escocia habló al aire libre ante multitudes que llegaron a 12.000 personas. Una gran congregación se dio cita en Edimburgo para escucharlo a las cinco de la mañana. Durante uno de sus viajes por Escocia convirtió a tres hermanos Bonar a la esperanza del advenimiento. Horatius Bonar, que tenía sólo 21 años de edad, más tarde serviría como director del *The Quarterly Journal of Prophecy* (La Revista Trimestral de Profecía) durante 25 años.

Pero la tragedia golpeó a la iglesia de Irving. Un domingo de 1831 el sermón fue interrumpido por la repentina manifestación de personas que hablaban en lenguas; a esto, siguieron experimentos en sanamiento por fe. La congregación llegó a estar profundamente dividida acerca del carácter genuino de estas manifestaciones sobrenaturales. Aunque no estuvo directamente involucrado en ninguno de los dos fenómenos, Irving rehusó condenar lo que él creía que podía ser el derramamiento del Espíritu Santo prometido para los últimos días. Esto lo condujo a su destitución y a ser enjuiciado por herejía. Quebrantado de espíritu, murió en 1834.

Expositores continentales

Ningún otro país europeo tuvo una constelación tan brillante de heraldos de la esperanza del advenimiento como Inglaterra. Sin embargo, el continente no dejó de tener sus testigos. En Ginebra, François S. R. L. Gaussen, expulsado de su púlpito por el clero racionalista estatal, llegó a ser un maestro en la Escuela de Teología de la Sociedad Evangélica. Como un "celoso defensor" del segundo advenimiento prestó atención especial a las profecías en su enseñanza. Gaussen originó una manera peculiar de crear el interés en las profecías: dio una serie de lecciones de escuela dominical sobre Daniel a los niños de Ginebra. Esta serie atrajo a numerosos adultos, incluyendo a muchos que visitaban la ciudad desde otras regiones de Europa.

En Alemania, la esperanza del advenimiento fue promovida por hombres como Johann Richter, el pedagogo bávaro Leonard Kelber, y un oscuro cura párroco católico romano, Johann Lutz.

Escandinavia

Un clima muy difundido y favorable para los reavivamientos se creó en Escandinavia, que incluía visiones, sueños y expresiones proféticas, el cual centró la atención de miles de personas sobre el mensaje del advenimiento. En Suecia, el clero de la iglesia del Estado demostró total falta de interés en analizar la pronta venida de Cristo. En cambio, los laicos comenzaron a anunciar la inminente hora del juicio de Dios en reuniones en hogares particulares y en los bosques. Como esas reuniones violaban un decreto real, los jóvenes laicos fueron arrestados, golpeados y puestos en la cárcel. Ellos sostenían que cuando el Espíritu de Dios venía sobre ellos no podían dejar de predicar, y justificaban sus actos citando Joel 2 y Apocalipsis 14:6 al 8. Durante los años de 1842 y 1843, específicamente, muchos niños y jóvenes, tanto señoritas como varones, algunos de no más de seis años de edad, daban discursos sobre la segunda venida y llamaban a la gente al arrepentimiento. Esto produjo un impacto profundo sobre muchos, específicamente entre la gente común. La mayoría de estos niños eran analfabetos. Algunos parecían predicar en un estado de

trance; el tono e inflexiones de sus voces cambiaban completamente cuando "recibían el poder" del Espíritu.

Australia

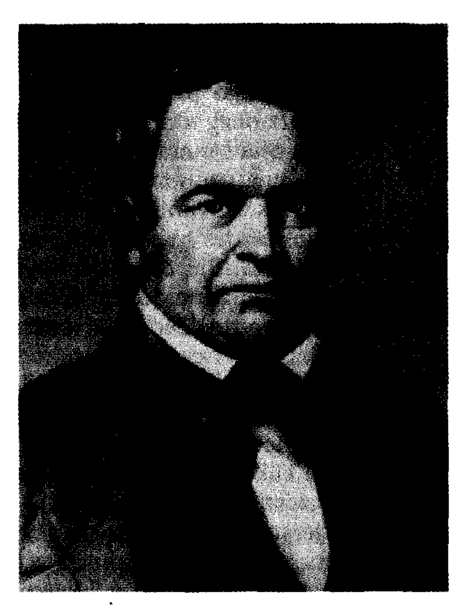
En el lado opuesto del mundo, en Adelaida, Australia, Thomas Playford predicó un sermón poderoso sobre la segunda venida de Cristo. Como la iglesia local no era lo suficientemente grande como para contener sus audiencias, los amigos edificaron una estructura más grande para que él la usara. En la India, Daniel Wilson, obispo episcopal de Calcuta y uno de los que habían participado en las conferencias de Albury Park, publicó en 1836 un libro sobre las profecías de Daniel. En este tomo fijaba el fin de los 2.300 años en 1847, momento en que él esperaba el regreso de Cristo y una resurrección de los muertos previa al milenio.

Sin embargo, a pesar de todo el interés en la segunda venida de Cristo, no se produjo un movimiento unificado en el Viejo Mundo que estuviera dedicado a promover la preparación para un evento tan decisivo. ¿Por qué? Pueden sugerirse varias razones. Primera, hubo mucha discusión entre los estudiantes de la profecía sobre la terminación de los 2.300 años: 1843, 1844 ó 1847. No se llegó a un consenso. Segunda, el estudio no se centró exclusivamente en un período. Hubo considerable interés en los períodos de 1.290 y 1.335 días (Dan. 12:11-12) además de los 1.260 y 2.300 días. Muchos extendieron estas fechas hasta 1866 ó 1867. ¿Qué ocurriría entonces? Los expositores del Viejo Mundo también tendían a esperar la conversión y restauración de los judíos y la expulsión de los musulmanes de Jerusalén antes del advenimiento. Al acercarse la década de 1840 sin que hubiera evidencias de que estas cosas ocurrirían, el interés se desplazó hacia la década de 1860. Tampoco en Inglaterra ni en el continente se fundaron periódicos populares para promover los conceptos del advenimiento. Aquellos periódicos que se ocupaban de las profecías y del advenimiento eran mayormente de tipo erudito, inclinados a tratar los acontecimientos con cierta despreocupación en vez de mostrar un fervor evangelizador. Tampoco éstos lograron una aceptación masiva. Tal vez el Viejo Mundo estaba muy endurecido en sus caminos, y era demasiado conservador, para mirar con entusiasmo algo tan revolucionario como la segunda venida de Cristo y un cielo nuevo y una tierra nueva.

Los Estados Unidos

Aunque en los Estados Unidos no hubo mayor interés en una inminente segunda venida de Cristo hasta una década después de las conferencias de Albury Park, sin embargo hubo mucha especulación acerca del período de 2.300 años. Ya en 1811, el pastor presbiteriano William C. Davis, de Carolina del Sur, había calculado el fin de los 2.300 días/años como también el de los 1.260 para 1847. Llegó a esa fecha al reconocer que las setenta semanas de Daniel 9:24 proporcionaban la clave para el comienzo de los 2.300 días. Davis interpretó la "purificación del santuario" como el comienzo del milenio. En ese tiempo creía que "la verdadera adoración a Dios sería restaurada en la iglesia". Interesado en integrar las profecías de los 1.290 y los 1.335 días con los otros dos períodos que ya había sincronizado, Davis imaginaba que la purificación de la iglesia comenzaría en 1847 con el derrocamiento del papado. La conversión de los judíos comenzaría treinta años después, pero él postergaba la gloria plena del milenio hasta 1922. Más tarde en su vida, Davis adoptó una posición postmilenialista más completa, en la que una segunda venida personal y literal de Cristo y el juicio final estarían unos 365.000 años en el futuro.

Otros predicadores estadounidenses, tales como Joshua L. Wilson, de Cincinnati, y Alexander Campbell, fundador de los Discípulos de Cristo, comenzaron a enseñar la purificación del santuario y los 2.300 días en forma parecida a William Davis. En 1830 un laico seguidor de Campbell, Samuel McCorckle, de Tennessee, aun proyectaba una segunda venida literal para 1847. En su mayor parte, sin embargo, el postmilenialismo de Whitby dominaba el pensamiento de los clérigos estadounidenses que estudiaron los períodos de las profecías bíblicas. Correspondió a un agricultor de Nueva York la elaboración de una interpretación premilenial convincente de la segunda venida de Cristo ligada a los 2.300 días.



El movimiento millerita derivó su nombre de Guillermo Miller (1782-1849), cuya predicación poderosa y persuasiva lo transformó en la principal personalidad del despertar adventista.

Guillermo Miller

Sin embargo, éste no era un agricultor promedio. Como el mayor de 16 hermanos, Guillermo Miller pronto aprendió que no había dinero para proveerle los estudios avanzados que deseaba. Para él, la universidad tendría que consistir en los libros que pudiera pedir prestados de vecinos amistosos en el área semifronteriza al sudoeste de Lago Champlain, donde él creció. Leyendo a la luz del fuego de trozos de pino después que el resto de la familia se había retirado para dormir, Miller logró un buen conocimiento básico de la Biblia y de la historia. También desarrolló cierta habilidad para escribir, lo suficiente como para ser llamado con frecuencia a escribir cartas o componer un verso para los amigos.

A los 21 años Miller se casó con una señorita de Poultney, Vermont, apenas cruzando el límite de su Estado cerca de Low Hampton, Nueva York. Al mudarse a la comunidad donde vivía su novia, Miller aprovechó la biblioteca de la población. Sus intereses eruditos lo llevaron a tener contacto con los intelectuales locales, la mayoría de los cuales eran deístas. Bajo la influencia de una madre religiosa y un abuelo y un tío que eran predicadores bautistas, el joven Miller había aprendido a tener reverencia por la Biblia. Ahora sus nuevos amigos le presentaron escépticos tales como Voltaire, Paine y Hume. Antes de mucho, decidió que una filosofía deísta era más razonable que la aceptación de la Biblia, que le parecía que estaba llena de inconsistencias fastidiosas.

Miller fue bien aceptado en su comunidad, sirviendo como policía, juez de paz y subjefe de policía. Poco antes de iniciarse la guerra de 1812 llegó a ser teniente en la milicia estatal; durante la guerra avanzó hasta el grado de capitán en el ejército regular. La experiencia que tuvo durante el tiempo de guerra sacudió la fe de Miller en el

deísmo. Al ver morir a sus camaradas, quedó preocupado con el tema de la vida futura. Luego participó en la batalla de Plattsburg, donde las inexpertas fuerzas estadounidenses fueron superadas en una proporción de casi tres a uno por los veteranos británicos, muchos de los cuales habían peleado contra Napoleón. Sin embargo, los británicos fueron vencidos. ¿Podría haber ocurrido porque Dios intervino?, se preguntaba.

Al fin de la guerra Miller regresó a Low Hampton, para cuidar mejor a su madre que había enviudado recientemente. Tal vez para complacerla comenzó a asistir a la iglesia bautista local, donde su tío Elisha predicaba con regularidad. A veces, cuando no había un pastor disponible, un diácono leía un sermón impreso. Miller encontraba que eso no era edificante; de modo que dejó de asistir los domingos, hasta que los diáconos lo invitaron a leer los sermones próximos. Gradualmente llegó a estar insatisfecho con la falta de esperanza de una vida más allá de la tumba que ofrecía el deísmo. Un domingo, mientras leía el sermón, fue abrumado por la emoción y tuvo que sentarse. Repentinamente había comenzado a ver la belleza de Cristo como un Salvador personal. ¿Por qué no llegar a ser un cristiano cabal y fijar sus esperanzas en las promesas bíblicas de salvación?

Inmediatamente Miller encontró que era objeto del ridículo entre sus amigos deístas, que ahora le presentaban los viejos argumentos que él mismo había usado en contra de la Biblia. Tanto para responder a estos desafíos, como para edificar un fundamento firme para su fe, Miller comenzó un programa de estudio sistemático de la Biblia. Como había descubierto que los comentadores con frecuencia difieren grandemente entre sí, decidió que usaría sólo la Biblia y una Concordancia de Cruden, y permitiría que la Biblia sirviera como su propio intérprete. Comenzando con el Génesis avanzó en su estudio sólo tan rápidamente como podía explicar cada pasaje satisfactoriamente. Cuando se encontraba con un pasaje oscuro o un versículo difícil, Miller buscaba todos los versículos que contenían las mismas palabras claves. Mediante una comparación cuidadosa y el razonamiento, formulaba entonces sus explicaciones del pasaje dificultoso. Muy pronto en su estudio llegó a la conclusión de que la Biblia debía interpretarse literalmente a menos que el contexto indicara claramente que el autor estaba usando un lenguaje figurado.

A medida que Miller estudiaba, sus lecturas anteriores sobre historia comenzaron a influir sobre él. Notó que aunque los profetas con frecuencia hablaban en lenguaje figurado, sus predicciones se cumplían en eventos literales. Esto era notablemente cierto con referencia a la primera venida de Cristo y al gran bosquejo de las profecías de Daniel 2 y 7. A partir de esta conclusión, era un paso lógico suponer que la segunda venida de Cristo también debía ocurrir literalmente. Al estudiar Daniel 8:14, llegó a convencerse de que el santuario que debía ser purificado al fin de los 2.300 días/años era la iglesia, que sería purificada a la venida del Señor. Uniendo los 2.300 días de Daniel 8 con las setenta semanas de Daniel 9, dedujo que ambos períodos habían comenzado alrededor de 457 a.C. Habiendo llegado a esta conclusión en 1818, después de dos años de estudio intensivo de la Biblia, Miller estaba emocionado con el pensamiento de "que en unos 25 años... todos los asuntos de nuestra situación presente acabarían".

Miller difunde la Palabra

Ahora él comenzó a hablar más

abiertamente a los vecinos y a los pastores visitantes acerca de sus conclusiones con respecto al regreso de Cristo. Para su desencanto, pocos mostraron interés. Aunque chasqueado, siguió con su estudio de la Biblia y, al hacerlo, tuvo la convicción en su corazón de que tenía una responsabilidad personal de compartir estas "buenas noticias". Pero este solo pensamiento lo llenaba de terror. Razonaba que su falta de preparación y de experiencia como orador público lo excusaban de esta tarea. Sin embargo, la impresión no lo dejaba. Finalmente, un sábado de mañana, en agosto de 1831, solo en su estudio, Miller prometió a Dios que "si me llegara una invitación para hablar públicamente en cualquier lugar, iré y les contaré lo que encuentro en la Biblia acerca de la venida del Señor". Al instante su mente encontró alivio. Como nunca había tenido una invitación tal, se sentía bastante seguro al hacer esta promesa.

Antes de una hora, Miller tuvo su invitación. Venía de su cuñado en la vecina Dresden, Nueva York. Cuando éste supo que no había un predicador disponible para el culto del domingo, Silas Guilford envió a su hijo para pedirle al tío Guillermo que fuera y hablara con los vecinos sobre las cosas que había estudiado en la Biblia acerca del regreso de Jesús. La primera reacción de Miller fue de ira por haber hecho esa promesa necia. Sin embargo, él era un hombre de palabra. Esa tarde salió para Dresden. La reunión del día siguiente fue un éxito completo. Una vez que hubo iniciado su tema, Miller perdió su timidez y presentó sus puntos de vista con tanta fuerza que lo invitaron a quedarse esa semana y tener reuniones de reavivamiento.

Al regresar a su casa, Miller encontró una carta con un pedido de un pastor bautista en la vecina localidad de Poultney de ir y hablar a los bautis-



El hogar de Guillermo Miller en Low Hampton, Nueva York, como aparecía alrededor de 1895. Aquí fue donde Miller prometió al Señor que predicaría acerca de su comprensión de las profecías bíblicas si alguien se lo pedía.

tas de Poultney acerca de la segunda venida de Cristo. Desde entonces, Miller estuvo en constante demanda como orador en las iglesias metodistas, bautistas y congregacionales del área y hasta más allá de la frontera, en Canadá oriental. En septiembre de 1833 su iglesia bautista local, sin que él lo supiera, y con la sencillez directa de la frontera estadounidense, le votó una licencia para predicar. Parece que nunca fue formalmente ordenado. Durante el resto de su vida rehusó ser llamado "Reverendo", sosteniendo que no era bíblico aplicar tal título a ningún ser humano.

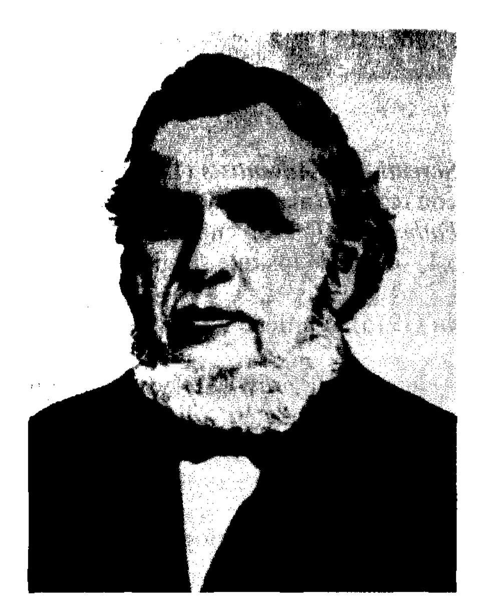
El fervor y la sinceridad de Miller habían de granjearle un concepto elevado, aun de aquellos que, como William Lloyd Garrison, no estaban de acuerdo con sus interpretaciones de las profecías. En sus viajes, centenares de personas comentaron acerca de su "serenidad y solidez de juicio", sus conocimientos bíblicos e históricos, y su razonamiento lógico. Este granjero predicador no estaba interesado en obtener sólo el asentimiento intelectual a sus cálculos matemáticos; su mayor deseo era ver a hombres y mujeres, especialmente a los agnósticos e incrédulos, aceptar a Jesús como Salvador y a esperar con gozo su pronto retorno. Los sermones de Miller eran conocidos por su organización cuidadosa y su sólido fundamento en numerosos pasajes bíblicos. Hablaba con un estilo vigoroso, pero no en forma ampulosa, y con un lenguaje que la gente común podía entender.

La primera versión impresa de los conceptos de Miller aparecieron en una serie de cartas que él escribió en 1832 a un periódico bautista, *The Vermont Telegraph*. Éstas fueron seguidas dos años más tarde por un panfleto de 64 páginas preparado para responder preguntas. En 1836 Miller publicó una versión más completa en 16 conferencias reunidas en forma de libro. Gradualmente, el conocimiento de sus conceptos se difundió. A principios de 1838 un ejemplar de sus *Lectures* (Conferencias) llegó a las manos del editor del *Boston Daily Times*, quien publicó la mayoría de ellas.

Los asociados de Miller

Más o menos al mismo tiempo un amigo le pidió al Dr. Josiah Litch, uno de los predicadores metodistas episcopales más capaces de Nueva Inglaterra, que leyera las *Lectures* de Miller. Seguro de que nadie podía fijar una fecha para el regreso de Cristo, Litch aceptó de mala gana, confiado de que le sería fácil demostrar que Miller estaba equivocado. Pero cuanto más leía, más fascinado se encontraba. Cuando las hubo terminado, estaba convencido no sólo de que Miller estaba en lo correcto, sino que él también debía predicar "la cercanía del advenimiento". A mediados de 1838 preparó un libro de 200 páginas titulado *The Probability of the Second Coming of Christ About A. D. 1843* (La probabilidad de que la segunda venida de Cristo ocurra alrededor de 1843). Al comentar Apocalipsis 9, Litch osadamente aplicó a Turquía el principio de interpretación profética de día por año, prediciendo que perdería su poder en agosto de 1840. Esto provocó gran discusión y un interés mayor en la profecía bíblica. Miles de personas, incluso centenares de incrédulos, interpretaron que la aceptación del Imperio Otomano de las garantías del Gran Poder el 11 de agosto de 1840 era como una vindicación de la posición de Litch.

En la primavera de 1838, otro destacado predicador de Nueva Inglaterra, el congregacionalista Charles Fitch, de Boston, leyó las conferencias de Miller y le escribió al autor: "No encuentro nada sobre lo cual apoyar una sola duda con respecto a lo co-



Josiah Litch (1809-1886), un ministro metodista episcopal bien conocido en Nueva Inglaterra, añadió ímpetu al movimiento millerita al aplicar con exactitud los principios de interpretación profética para predecir la pérdida de poder de Turquía en 1840.

rrecto de sus conceptos". Durante la década de 1830, Fitch había estado estrechamente asociado al evangelista Charles G. Finney, y como él, fue un reformador muy sólido acerca de la temperancia y en contra de la esclavitud. En su exaltación, y entusiasmado por las enseñanzas de Miller, Fitch se apresuró a compartirlas con un grupo de ministros congregacionales locales. En lugar de entusiasmarse como él, ellos ridiculizaron grandemente la idea de un advenimiento inminente. Sacudido, Fitch retrocedió y temporariamente abandonó toda predicación sobre la fecha de 1843, sumergiéndose en cambio en un estudio de la santificación. Unos tres años más tarde, después del trabajo personal de Josiah Litch, Fitch reafirmó su fe en el advenimiento, y llegó a ser uno de los evangelistas más vigorosos del advenimiento.

Aunque el mensaje de Miller estaba alcanzando a muchos mediante sus predicaciones en las aldeas y pueblos del norte del Estado de Nueva York y Vermont occidental, y a otros mediante sus conferencias impresas, no había alcanzado todavía prominencia en alguna ciudad grande. Eso cambió como resultado de una reunión en noviembre de 1839 en Exeter, New Hampshire. Mientras Miller estaba en el pueblo presentando una serie de conferencias, un grupo de ministros de la Conexión Cristiana decidieron visitarlo, como grupo, para saber cuáles eran sus enseñanzas. Se sorprendieron y quedaron impresionados por la forma sencilla en que él contestaba a sus preguntas, pero ninguno más que Joshua V. Himes. Este joven ardiente, que había ayudado a Garrison a organizar la Sociedad Antiesclavista de Nueva Inglaterra en su iglesia, y era un vigoroso promotor de la reforma educativa, ya había oído en cuanto a Miller. En realidad, varias semanas antes le había escrito invitándolo a dar una serie de conferencias en su capilla de la calle Chardon, en Boston. Ahora renovó vigorosamente su invitación. Miller aceptó. De esta manera comenzó una relación que iba a transformar al millerismo, de una curiosidad local, a una causa que recibiría la atención nacional.

Lecturas sugerentes para este tema

El movimiento del advenimiento:

M. E. Olsen, *Origin and Progress of Seventh-day Adventists* (1925), pp. 73-119, es un tratamiento breve del despertar con respecto al segundo advenimiento.

L. E. Froom, *Prophetic Faith of Our Fathers*, III (1950), cubre los heraldos del adventismo del Viejo Mundo; el tomo IV describe los que surgieron en los Estados Unidos.

Ernest Sandeen, *The Rise of Adventism* (1975), contiene un valioso ensayo sobre el milenialismo.

George Knight, *Millenial Fever and the End of the World* (1993), conecta con eficiencia el movimiento del advenimiento con el milenialismo.

Sobre Guillermo Miller:

Sylvester Bliss, *Memoirs of William Miller* (1853), es una biografía antigua, pero básica, de Miller.

Robert Gale, *The Urgent Voice* (1975), es una biografía moderna de Miller.

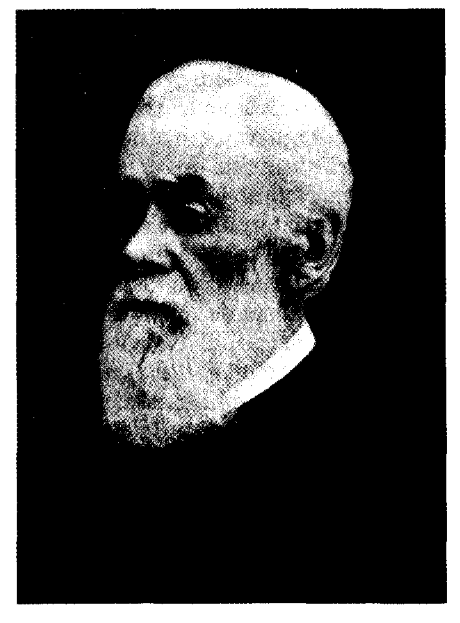
F. D. Nichol, *The Midnight Cry* (1944), pp. 17-74, describe el fondo histórico de Miller y sus primeras experiencias.

E. N. Dick, *Fundadores del mensaje* (1938, 1995, ACES), pp. 13-66, es un informe popular de Miller.

CAPÍTULO 3

El Movimiento Millerita, 1839-1844

El contacto de Guillermo Miller con Joshua V. Himes abrió una era enteramente nueva en el despertar adventista en los Estados Unidos. Aceptando la invitación de Himes, Miller dio conferencias a auditorios atestados en la capilla de la calle Chardon, en Boston, del 8 al 16 de diciembre de 1839. Durante esta visita Miller se alojó en la casa de Himes, quien quedó profundamente impresionado de que su huésped estaba en lo correcto acerca de la cercanía del advenimiento, aunque no estaba muy seguro acerca de la corrección de la fecha que daba Miller. Himes creía que el tema merecía mayor publicidad, y preguntó por qué Miller no había presentado su mensaje en las ciudades mayores de la nación. Cuando el viejo granjero le contestó que no había sido invitado para hacerlo, Himes decidió que él abriría las puertas para que Miller hablara en "cada ciudad de la Unión".



Joshua V. Himes (1805-1895) fue un asociado de Guillermo Miller y el principal promotor y organizador del movimiento millerita. Después de 1844, Himes no se unió a los adventistas observadores del sábado, que llegaron a ser los adventistas del séptimo día.

Publicidad del advenimiento

En pocas semanas Himes comenzó una nueva carrera que lo

hizo el principal organizador, promotor y publicista del adventismo. No sólo ayudó a asegurar repetidos retornos de Miller a Boston, sino también hizo arreglos para que visitara las ciudades de Nueva York, Filadelfia y Washington. En febrero de 1840, durante la tercera serie de conferencias que Miller dio en Boston, Himes comenzó otro método de anunciar la "proximidad del advenimiento". El 28 de febrero, apareció *The Signs of the Times*, el primer periódico diseñado para anunciar los conceptos de Miller y para estimular el estudio de la segunda venida de Cristo. Tanto la falta de fondos como la de una lista de suscriptores hizo parecer probable que el primer número sería también el último. Pero Dow y Jackson, los publicadores en contra de la esclavitud que imprimían el diario para Himes, creían que el interés en la segunda venida de Cristo había crecido tanto que un periódico regular dedicado al tema podría ser un éxito financiero. Ellos ofrecieron asumir la responsabilidad por el periódico y publicarlo quincenalmente si Himes, como editor sin paga, les proveía el material y ellos ayudarían a formar una lista de suscriptores.

Al final del primer año de publicación, *The Signs of the Times* tenía 1.500 suscriptores, y Himes convenció a Dow y Jackson a venderle el periódico a él. En la primavera de 1842 había suficiente interés para justificar la publicación semanal de *Signs*. Unos nueve meses antes Josiah Litch había sido contratado como editor asociado. *Signs* fue la primera de una hueste de periódicos milleritas. Cuando Miller y Himes dirigieron una gran serie de conferencias en la ciudad de Nueva York durante el otoño de 1842, ellos comenzaron a publicar *The Midnight Cry*. Para anunciar sus reuniones, vendieron o regalaron diez mil ejemplares cada día durante cuatro semanas, después de lo cual el *Cry* llegó a ser semanal. En los meses posteriores, a medida que el número creciente de ministros y otros conferenciantes llevaban el mensaje del advenimiento a nuevas áreas, llegó a ser costumbre lanzar periódicos para anunciar la causa. Muchos de estos periódicos duraron sólo pocas semanas o meses, pero entre los más importantes y duraderos estuvieron *The Voice of Truth* en Rochester, *The Western Midnight Cry* en Cincinnati, *Trumpet of Alarm* en Filadelfia, y *Voice of Elijah* en Montreal.

Himes no se aventuró sólo a publicar periódicos, sino que llegó a ser el personaje clave en la producción de la Biblioteca del Segundo Advenimiento, una serie continuada de tratados y libros escritos por Miller y otros. Los que habían aceptado los puntos de vista de Miller fueron animados a comprar y prestar ejemplares de la Biblioteca del Segundo Advenimiento a sus vecinos y amigos. El genio de Himes también proveyó varios otros medios para promover los conceptos del advenimiento. Ejemplares del colorido cartel profético desarrollado a principios de 1842 por Charles Fitch y Apollos Hale para que lo usaran los predicadores milleritas fueron impresos en miniaturas del tamaño de media hoja de papel de carta, dejando el espacio restante para escribir cartas. Hojas con pequeñas "tabletas amonestadoras", del tipo de las estampillas navideñas, se imprimieron con textos bíblicos apropiados o lemas del advenimiento; se las podía usar en lugar de cera o pegamento para sellar las cartas.

A comienzos de su carrera como el principal propagandista del advenimiento, Himes comenzó a publicar miles de folletos que contenían resúmenes de las ideas de Miller. Se vendían a dos o tres centavos cada uno. Muchos fueron empaquetados y enviados a

las oficinas de los diarios o del correo por todo el país con el pedido de que fueran distribuidos a cualquiera que mostrara interés en ellos. También se entregaron paquetes a los capitanes de los barcos con la instrucción de dejarlos en los puertos donde hicieran escala. A comienzos de 1843 había folletos en francés y en alemán. En mayo de 1844 Himes anunció que se habían distribuido más de cinco millones de ejemplares de periódicos y folletos acerca del advenimiento. Las muchas actividades de publicación de Himes, que también incluyeron la impresión de un himnario del advenimiento, *The Millenial Harp*, provocaron la acusación de que él estaba cosechando ganancias financieras exorbitantes, lo cual era sin fundamento. Himes reinvirtió cualquier ganancia de sus actividades en la causa de las publicaciones.

Conferencias sobre el advenimiento

A medida que se daba más publicidad a las ideas de Miller y un número creciente de ministros las aceptaba, pareció deseable reunir a los dirigentes de este movimiento que estaba surgiendo para una conferencia. En consecuencia, *The Signs of the Times* difundió un anuncio firmado por Miller y otros, invitando a una conferencia general de creyentes en el advenimiento que se reunirían en la capilla de la calle Chardon, en Boston, el 14 de octubre de 1840. Estaba previsto que Miller diera el discurso de apertura, pero se enfermó en camino a Boston y no pudo asistir a ella. En su lugar, un rector episcopal, Henry Dana Ward, el editor neoyorkino de la *Anti-Masonic Magazine*, fue elegido para presidir la conferencia. Él también dio el discurso central, una historia erudita de la esperanza de la segunda venida y una defensa sólida del advenimiento anterior al milenio. Tanto Ward como Henry Jones, quien era un ministro presbiteriano de Nueva York que llegó a ser el secretario de la conferencia, estaban en desacuerdo con la elección que había hecho Miller de 1843 como la fecha definida para el regreso de Cristo, pero todos estaban de acuerdo en que el advenimiento estaba muy próximo.

Aproximadamente doscientos clérigos y laicos que representaban una gran variedad de iglesias asistieron a esta primera conferencia general de creyentes en el advenimiento. Por sugerencia de Himes se imprimió un *Report* (Informe) de la conferencia con los principales discursos presentados y se hicieron circular de inmediato unos 2.000 ejemplares. Más tarde se usaron miles más para dar publicidad al advenimiento. En contraste con el violento choque de opiniones que había caracterizado a tantas convenciones reformadoras anteriores realizadas en la capilla de la calle Chardon, una unanimidad sorprendente prevaleció en la conferencia sobre el segundo advenimiento. Los participantes tomaron varios acuerdos oficiales incluyendo el apoyo a *The Signs of the Times* y la recomendación de que los creyentes en el advenimiento aumentaran la circulación de la revista entre sus amigos. Uno de los rasgos más importantes de esta conferencia de dos días, fue la introducción entre los adventistas de la "reunión social", una ocasión cuando los que asistían podían animarse mutuamente mediante breves expresiones de su fe personal en el inminente advenimiento.

Tanto éxito tuvo esta primera conferencia general que se realizaron por lo menos otras quince durante los siguientes tres años. Los lugares donde se celebraron variaron desde Maine a Pennsylvania. De la convención de Filadelfia, realizada en el auditorio del "Museo Chino", en el que cabían 5.000 personas sentadas, se informó que estaba "atestado hasta la sofocación".

Además de estos cónclaves generales, se reunieron aproximadamente 120 conferencias locales de creyentes adventistas entre 1842 y 1844, varias de ellas tan distantes al oeste como Indiana y Michigan. Estas conferencias locales tendían a ser evangelizadoras y de reavivamiento, más bien que intercambios eruditos de conceptos tales como los que caracterizaron la primera conferencia general.

Desde el comienzo de sus conferencias públicas, Miller sostuvo que su propósito único era llamar la atención al pronto regreso de Cristo y animar a sus oyentes a prepararse para ese gran evento. No tenía intención de comenzar otra denominación. El propósito de esta primera conferencia general era enfocar la atención en el advenimiento y facilitar el intercambio de puntos de vista. Sin embargo, a medida que se realizaban más y más conferencias, y al crecer la obra de publicaciones, se desarrolló una especie de organización mínima. La tendencia hacia la separación recibió ímpetu mediante la distribución de una circular, autorizada en 1841 por la segunda conferencia general.

Aunque esta circular específicamente aconsejaba a los creyentes adventistas que permanecieran en sus iglesias, también recomendaba que aquellos que estuvieran en cierta área geográfica próxima formaran clases de estudio de la Biblia y celebraran reuniones sociales para el estímulo mutuo. Se los instaba a preguntar a los ministros con respecto al advenimiento y temas relacionados con él, y a aumentar la circulación de folletos y libros adventistas. En ese mismo tiempo, los milleritas designaron a Josiah Litch como su primer agente general, acordando sostenerlo financieramente si él dejaba su obra pastoral y se dedicaba completamente a promover las ideas adventistas. La Asociación Metodista Episcopal, algo de mala gana, lo liberó de sus deberes pastorales, y realmente llegó a ser el primer obrero adventista con sueldo. Miller viajaba casi enteramente pagando sus propios gastos, y no recibió remuneración más allá de casa y comida.

En la época de la sexta conferencia bíblica general celebrada en mayo de 1842 en el Salón Melodion de Boston, los organizadores comenzaron a poner más restricciones con respecto a los creyentes que eran invitados a participar. Aunque hombres como Ward y Henry Jones seguían siendo bienvenidos, no lo eran los creyentes en el regreso de los judíos a Palestina, su conversión al cristianismo, y un milenio temporal anterior al advenimiento. Esta sexta conferencia, presidida por José Bates, quien más tarde fue uno de los fundadores de los adventistas del séptimo día, también estableció una comisión para hacer planes para tres reuniones campestres [reuniones religiosas al aire libre] de verano, con el propósito de promover el interés en el advenimiento.

Mientras Miller, Himes y sus asociados estaban tomando la posición de que el movimiento adventista derribara las barreras sectarias, y atrajera a metodistas, bautistas, congregacionales y a otros con lazos de amor cristiano, estaban apareciendo iglesias locales en embrión en la forma de Asociaciones de la Segunda Venida. Una de las primeras, organizada en la ciudad de Nueva York el 18 de mayo de 1842, eligió dirigentes y una comisión ejecutiva, la que pronto alquiló el Columbian Hall para reuniones regulares los domingos de tarde. La asociación de Nueva York, probablemente típica de muchas otras, incluía a muchos ministros que presumiblemente continuaban sirviendo a sus congregaciones regulares. Además de alquilar locales para las reuniones, las Asociaciones de la Segunda Venida reunían dinero para esparcir publicaciones adventistas

y distribuir conferencias impresas en otras ciudades y pueblos. Algunos conferenciantes, como José Bates, usaban sus propios ahorros para arrendar salas y pagar sus gastos de viaje y mantenimiento. De esta manera Bates gastó casi toda su modesta fortuna que había obtenido durante años como capitán de barcos.

Las reuniones campestres

Más o menos un mes después de la sexta conferencia general, a fines de junio de 1842, se realizó la primera reunión campestre adventista en los Estados Unidos, en East Kingston, New Hampshire. Los adventistas canadienses habían organizado espontáneamente una unos pocos días antes, mientras Josiah Litch estaba en el Quebec oriental, en una gira de predicaciones. En sus reuniones campestres los milleritas seguían un esquema de tipo de frontera que previamente habían desarrollado los metodistas. El sitio de East Kingston estaba en un agradable bosquecillo cerca del Ferrocarril de Boston y Portland, que llevó al campamento a los creyentes adventistas y los curiosos de todas partes de Nueva Inglaterra. Tal vez unas 10.000 personas asistieron durante algún momento de esta sesión, que tuvo una semana de duración.

Tanto éxito tuvo el campamento de East Kingston que en lugar de las tres reuniones campestres planificadas para el verano de 1842, se celebraron treinta y una. El año siguiente el número aumentó a cuarenta, y en 1844, el año final del movimiento, a cincuenta y cuatro. Parece probable que hasta medio millón de personas asistieron a las reuniones campestres adventistas durante las tres temporadas de reuniones.

El plan usual era tener tres reuniones al aire libre por día. Estas estaban intercaladas con reuniones sociales y de oración en carpas levantadas en aproximadamente un semicírculo alrededor del área principal de reuniones. No había carpas pequeñas para familias, pero en algunos casos las hubo de nueve metros por quince [30 pies por 50]. Cada una servía como alojamiento a los creyentes que asistían de una cierta área. En caso de mal tiempo los cultos se realizaban simultáneamente en estas carpas. Había también carpas para guardar las provisiones y para servirse las comidas. Desafortunadamente, no sólo vinieron a esas reuniones los creyentes y los curiosos. Con frecuencia llegaban también personas pendencieras dispuestas a alborotar las cuales, fortalecidas por el licor, creaban gran malestar al interrumpir las reuniones y provocar una confusión general.

El emocionalismo asociado con las reuniones campestres del tipo de frontera no estuvo ausente enteramente de sus contrapartes adventistas; las oraciones fervientes eran frecuentemente interrumpidas con gritos de "¡Gloria!" y "¡Aleluya!" A medida que crecían las emociones, algunos caían postrados al suelo. Los principales líderes milleritas procuraron prevenir que esta excitación llegara a excesos, para que no degenerara en fanatismo y trajera un mal nombre al movimiento entero.

Por la primavera de 1843, cuando la expectativa de los creyentes en el advenimiento había alcanzado un punto muy alto, se había desarrollado algo de fanatismo, promovido principalmente por el pastor John Starkweather, un asistente que había tenido Himes en la capilla de la calle Chardon. Starkweather llegó a ser un exponente de la santificación extrema. Él y algunos de sus seguidores asistían a las reuniones campestres, particularmente en Connecticut. Pretendían ser capaces de discernir la condición del corazón de los adoradores y, en medio de muchos rezongos y quejidos, invitaban a los



La Carpa Grande, a veces llamada la carpa del Padre Miller, atrajo a millares a los sermones milleritas.

hombres y mujeres a abandonar sus "ídolos", que podían incluir prendedores, cintas, cabello trenzado, ¡o aun dientes postizos! Cuando Josiah Litch llegó al lugar, tomó una posición firme contra estos fanáticos; su posición fue apoyada más tarde con entusiasmo por Miller, Himes y los otros dirigentes adventistas.

Tan contentos estaban los que asistieron a la reunión campestre original de East Kingston que deseaban ver más reuniones generales como ésa. Para facilitarlo, alguien sugirió la novedosa idea de conseguir una carpa grande, que pudiera levantarse en las ciudades donde las iglesias estaban cerradas para las conferencias adventistas, o donde no había salas suficientemente grandes para ubicar a las grandes multitudes que esperaban. Antes de que la reunión campestre concluyera, Himes había recogido suficiente dinero como para encargar al fabricante de tiendas adventista Edward Williams, de Rochester, Nueva York, que hiciera la carpa más grande del país. Hecha de lona pesada, la "Carpa Grande" tenía un diámetro de 36 metros [120 pies], y un poste central de unos 16 metros [55 pies] de alto. Los predicadores que proclamaban el mensaje adventista estaban entusiasmados con las enormes multitudes que esta novedad podría acomodar.

La Carpa Grande fue levantada por primera vez en julio de 1842, en una pequeña colina detrás de la gobernación en Concord, New Hampshire. Ese verano fue reubicada en siete otras ciudades incluyendo Albany, Nueva York y Newark, Nueva Jersey. Cuatro personas se ocupaban de su transporte y supervisaban su establecimiento. El tamaño mismo de la carpa atraía mucho la atención y ayudó para que multitudes fueran a escuchar a Himes, George Storrs, Charles Fitch, u otro de los predicadores del advenimiento. En algunos casos, las reuniones cam-

pestres se realizaron en relación con el establecimiento de la Carpa Grande.

En general, el mensaje de Miller y de sus principales asociados siguió siendo el mismo durante todo el período del despertar adventista. Creían que la segunda venida de Cristo era inminente; que sería un acontecimiento literal y visible, y que precedería a su reinado milenial. Ellos creían que así como el tiempo de la primera venida de Cristo había sido predicho en la profecía de las setenta semanas de Daniel 9, su segunda venida estaba indicada en la referencia de Daniel 8:14 a la purificación del santuario, al final de los 2.300 días. Deduciendo que las setenta semanas formaban la primera parte de los 2.300 días, fijaron el año 457 a.C. como el punto de partida del período más largo, y lo concluían en 1843. El regreso de Cristo para abolir el pecado y purificar a su iglesia era el evento más gozoso que los adventistas se podían imaginar; anhelaban su venida, y tenían una profunda preocupación de que otros compartieran el gozo de ellos. Ellos reconocían que esto sólo sería posible, si las personas aceptaban primero a Jesús como su Salvador personal que perdona sus pecados.

A comienzos de 1842 Miller había ampliado su comprensión de la palabra "santuario" de Daniel 8:14. Originalmente creía que esto se refería a la iglesia cristiana, pero al estudiar los eventos que ocurrirían en la segunda venida de Cristo, se interesó cada vez más en las referencias al fuego en relación con el juicio. La Biblia enseña, creía él, que el fuego es un agente purificador. Por eso habló más y más acerca de la purificación de la tierra por fuego en ocasión de la venida de Cristo. En enero de 1842, Miller contestó una pregunta específica de Himes con respecto al santuario de Daniel 8:14. Indicó que la Biblia se refería a siete cosas diferentes como el santuario de Dios: (1) Jesús, (2) el cielo, (3) Judá, (4) el templo de Jerusalén, (5) el lugar santísimo, (6) la tierra, (7) los santos. Mediante un proceso de eliminación Miller descartó las cinco primeras como el santuario de Daniel 8; razonaba que debía ser una de las últimas *dos*. Himes publicó inmediatamente la afirmación de Miller en forma de folleto. Desde ese tiempo los dirigentes milleritas hablaron mucho más de la tierra como el santuario que debía ser purificado, en vez de la iglesia, o de un grupo de santos.

La excitación aumentó a medida que el año 1842 llegaba a su fin. Muchos grupos de milleritas celebraron cultos en la víspera de Año Nuevo, el 31 de diciembre, para dar la bienvenida a lo que ellos creían sería el último año de la historia de la tierra. La capilla de la calle Chardon estuvo repleta esa noche. Al día siguiente, Miller escribió una carta abierta a los creyentes adventistas. Estaba llena de gozo y esperanza debido a que el momento por tanto tiempo esperado por fin estaba llegando. Pero ni por un momento sugirió Miller que los creyentes debían disminuir sus esfuerzos por la salvación de sus amigos y vecinos. En cambio, los animaba a ganar por lo menos a uno para Cristo durante el último año de la historia de la tierra. Miller mismo siguió con su tarea. En febrero estuvo dando una serie importante de conferencias en Filadelfia.

La fijación de fechas

Por algún tiempo muchos de los seguidores de Miller habían estado presionándolo para que definiera en forma más exacta el momento en que él esperaba el advenimiento, en vez de decir sencillamente, "por el año 1843". El Padre Miller, como llegó a ser llamado, siempre había creído que al aplicar las profecías de tiempo de

Daniel, debía usarse el calendario religioso judío más bien que el calendario civil desarrollado por los romanos. Él sabía que el año judío comenzaba en la primavera y no en enero. Como él no sabía exactamente cómo los rabinos ajustaban su calendario, que era lunar, concluyó que el equinoccio de primavera (del hemisferio norte) era el momento más probable para el comienzo del año. Por esto, a principios del año 1843 estaba dispuesto a suponer que Cristo regresaría en algún momento de ese año judío, que él calculó que corría desde el 21 de marzo de 1843 hasta el 21 de marzo de 1844.

Algunos milleritas estaban ansiosos por señalar un día específico para la venida. Buscaban fechas históricas o días ceremoniales judíos sobre los cuales afirmar sus esperanzas. El primer día que se propuso fue el 10 de febrero de 1843, el cuadragésimo quinto aniversario de la toma de Roma por los franceses en 1798. Otros creían que el 15 de febrero sería más probable, pues era el aniversario de la abolición del gobierno papal y la proclamación de la República Romana. Cuando esos días pasaron sin eventos notables, algunos decidieron que la fecha sería el 14 de abril, el aniversario de la crucifixión. Muchos adventistas creían que las setenta semanas concluían con la crucifixión; de modo que para los 2.300 días debía ser lo mismo. Otra vez no ocurrió nada, y las esperanzas fueron transferidas al día de la ascensión o de Pentecostés, ambos en mayo. Con el transcurso de tantas fechas definidas, algunos abandonaron la esperanza del advenimiento. Pero no fueron muchos; los líderes adventistas continuaron corriendo de una reunión campestre a otra y de una serie de conferencias a otra.

Pero eso no ocurrió con Miller. Una salud debilitada, que lo había afligido durante varios años, lo mantuvo en su casa en Low Hampton. En mayo le escribió a Himes que sus brazos, hombros, espalda y costados estaban cubiertos con unos 22 forúnculos. En ese tiempo, casi pasó inadvertida otra carta de Miller que se publicó el 17 de mayo de 1843 en *The Signs of the Times*. En ella sugería que como todas las ceremonias y tipos judíos observados en el primer mes se habían cumplido en ocasión de la primera venida de Cristo, era razonable suponer que las fiestas y ceremonias del séptimo mes (que ocurriría en el otoño) "sólo pueden tener su cumplimiento en su segunda venida". Sin embargo, Miller no impuso esta idea, y permaneció mayormente inadvertida hasta comienzos de 1844.

Tan grande era el deseo de la gente de las grandes ciudades de escuchar las conferencias sobre el advenimiento, que no se podían encontrar auditorios lo suficientemente grandes para dar cabida a todos. Los creyentes en Boston remediaron esta situación construyendo un tabernáculo grande pero económico en una ubicación céntrica. Después de arrendar un lugar por el menor tiempo posible, rápidamente levantaron un enorme auditorio capaz de contener tres mil quinientas personas. El hecho de que una ordenanza de la ciudad requería que un edificio de ese tamaño fuera construido con ladrillos, puso a los milleritas como blanco de muchas burlas. Aquí estaban ellos, esperando el fin de todas las cosas en cualquier momento, y sin embargo estaban construyendo una estructura sólida de ladrillos que podría durar años. Otras Asociaciones de la Segunda Venida siguieron el ejemplo de Boston, y pronto aparecieron tabernáculos milleritas en varias ciudades.

Durante el verano de 1843 se prestó atención especial, no sólo a las grandes ciudades, sino también al oeste, más allá de los Apalaches. J. B. Cook fue enviado a Cincinnati. Charles Fitch,

que había estado en Ohio desde el otoño anterior, dio conferencias en Cleveland, Detroit y por todo el norte de Ohio y el oeste de Nueva York. La Carpa Grande se mudó a Rochester, luego a Buffalo y Cincinnati, donde Himes y George Storrs predicaron la mayor parte del tiempo ante audiencias enormes. Más tarde Himes siguió a Louisville, Kentucky. Otros llevaron el mensaje a Missouri, Illinois, Indiana, Wisconsin e Iowa.

Centenares de ejemplares de *Voice of Elijah* (La Voz de Elías), publicada por Robert Hutchinson, un millerita canadiense, fueron enviados a través del Atlántico. Robert Winter, un visitante inglés que había llegado a ser adventista en la reunión campestre de East Kingston, en 1842, y más tarde volvió a su país, predicó por las calles de Londres con la ayuda de un cartel profético colgado de un palo. Para el verano de 1843 Winter había impreso quince mil ejemplares de los libros de Miller.

También surgió el interés de comenzar una campaña especial para advertir a los estadounidenses de color acerca de la pronta venida de Cristo. El ministro millerita negro John W. Lewis estaba ansioso de dedicar su tiempo completo a este trabajo. Sin embargo, existía un problema muy práctico: la mayoría de los negros de Norteamérica vivían como esclavos en los estados del sur, y las creencias abolicionistas de la mayoría de los conferenciantes milleritas los hacía *personae non grata* en el sur. Cuando en mayo, George Storrs trató de dar conferencias en Norfolk, Virginia, fue atacado por una multitud y obligado a abandonar el área. Más tarde ese verano otros predicadores del advenimiento penetraron en Virginia y las Carolinas. En noviembre, Litch celebró una serie en Baltimore. Allí el interés fue pequeño al comienzo, pero aumentó gradualmente y el esfuerzo "terminó en triunfo".

Predicadores menos conocidos

Mientras los principales ministros del adventismo llevaron su mensaje a las grandes ciudades, docenas de otros predicadores menos conocidos anunciaron el mensaje en las casas y en las escuelas. Jaime White era un ejemplo típico. La "predicación clara y poderosa" que White, de 21 años, oyó en la reunión campestre de Exeter, Maine, en 1842, lo inspiró a abandonar su puesto de maestro de escuela y llegar a ser un predicador adventista. Salió armado con tres conferencias, un caballo prestado y una montura remendada. Cuando, a pesar de su escasa preparación, encontró a sesenta pecadores arrepentidos que pedían el bautismo e instrucciones después de su primera serie de predicaciones, tuvo que pedir ayuda a su hermano que era ministro. White no siempre fue bien recibido. A veces estuvo en verdadero peligro físico debido a las muchedumbres que le tiraban bolas de nieve y otros objetos. Sin embargo, persistió y pudo informar mil conversiones después de una serie de conferencias de seis semanas. Su fervor lo condujo a ser ordenado como ministro en la Conexión Cristiana. Como una luz menor entre los milleritas, White llegaría a ser uno de los fundadores de la Iglesia Adventista del Séptimo Día.

Durante 1843 el número de ministros que abrazaron las enseñanzas básicas de Miller aumentó marcadamente. Probablemente el más notable de estos reclutas nuevos fue Elon Galusha, hijo del gobernador de Vermont que había firmado la comisión dada a Miller durante la guerra de 1812. Galusha era pastor de la iglesia bautista en Lockport, Nueva York, y era presidente de la Sociedad Bautista Norteamericana contra la esclavitud, y la Asociación Bautista de Nueva York. Su acción tuvo efectos considerables y logró que varios otros ministros tímidos lo siguieran.

END OF THE WORLD,
OCTOBER 22, 1844!!
Behold! the Bridegroom Cometh!! Go ye out to meet him!!!



El fervor de las convicciones milleritas es evidente en este ejemplo de una advertencia al público por una publicación millerita. Noten el uso progresivo de los signos de exclamación para impresionar a los lectores.

Los predicadores milleritas, con sus carteles que atraían la atención y los millones de páginas de publicaciones milleritas, ciertamente concentraron la atención popular en lo que podría ocurrir en el transcurso de 1843. "El milenio y el fin del mundo", decía un erudito, "eran temas de conversación diaria". La prensa nacional siguió con interés los movimientos de Miller, Himes y los otros dirigentes. Las columnas de los diarios estaban repletas de anuncios de publicaciones milleritas y antimilleritas. Siempre listos para obtener ganancias de cualquier causa que interesara al público, los vendedores de productos médicos arreglaban sus avisos para captar la atención de los que estaban preocupados con el fin del mundo. Uno de estos avisos mostraba un ángel que volaba y llevaba un pergamino en el que estaba escrito: "EL TIEMPO HA LLEGADO". Abajo estaban las palabras: "En el que la tuberculosis puede clasificarse como una enfermedad curable. Bálsamo Wistar de guindas silvestres".

La prensa también notaba la amplia variedad de fenómenos naturales que parecían especialmente predominantes en esa época y que muchos adventistas citaban como evidencia adicional del inminente fin de todas las cosas. Henry Jones pretendía que la aurora boreal no se había notado antes de 1716, y que por ello constituía uno de los prodigios de los cielos mencionados en Joel 2:30 que aparecían "antes que

venga el día grande y espantoso de Jehová". En el mismo tenor otros citaban el día oscuro del 19 de mayo de 1780, y la espectacular caída de las estrellas el 13 de noviembre de 1833. Durante 1843 se informó de una gran variedad de portentos celestiales en todas partes del país. Probablemente ninguno fue observado más ampliamente que el cometa que repentina e inesperadamente apareció en febrero de 1843. Un terremoto catastrófico en Haití y una tormenta especialmente violenta en las Islas Madeira ese año fueron considerados como cumplimientos parciales de Lucas 21:25 y 26, mientras que algunos sentían que la secuela del pánico de 1837 cumplía la predicción de que en los últimos días los corazones de los hombres desfallecerían de temor.

Intolerancia

A medida que los milleritas se sentían más establecidos y seguros de su posición, se inclinaban a mostrar menos tolerancia hacia los que contradecían sus enseñanzas. Por su parte, la mayoría de las iglesias protestantes llegaron a criticar más a los adventistas. Más y más iglesias que una vez estuvieron abiertas a las conferencias milleritas ahora cerraban las puertas a sus presentaciones. El siguiente paso fue disciplinar a los ministros y laicos que promovían los conceptos adventistas. Un ejemplo dramático de estas presiones se refiere al anciano Levi Stockman de la Asociación Metodista de Maine. La reunión de julio de 1843 condenó las "peculiaridades" milleritas y requirió que todos los pastores metodistas se abstuvieran de promulgarlas. Cuando el pastor Stockman rehusó cumplir este pedido, fue acusado de herejía. Estando ya fatalmente enfermo con tuberculosis, Stockman fue amenazado no sólo con ser expulsado de la iglesia a menos que cumpliera las indicaciones, sino que se le advirtió que su viuda y sus hijos no tendrían los beneficios de ninguna pensión. Stockman rehusó capitular y fue expulsado del ministerio sólo pocas semanas antes de su muerte.

Para el verano de 1843 las relaciones entre los que esperaban que regresara Cristo y las iglesias protestantes regulares de las cuales eran miembros se estaban poniendo tensas. Muchos adventistas se preguntaban si debían retirarse de sus iglesias. No hagan eso, decía *The Signs of the Times.* Sigan dando testimonio de su fe entre sus hermanos. Si ellos no quieren escucharlos, déjenles la responsabilidad de expulsarlos. Hasta en enero de 1844 Miller aconsejó en contra de la separación, proclamando que él "nunca había tenido la intención de establecer una nueva iglesia, o dar... un *sobrenombre*".

"Salid de Babilonia"

Pero ese verano de 1843 se escuchaba una voz diferente en Ohio. En Cleveland tal vez el predicador millerita más amado, Charles Fitch, predicó un sermón poderoso basado en Apocalipsis 18: "Ha caído, ha caído la gran Babilonia... Salid de ella, pueblo mío" Los milleritas, junto con la mayoría de los protestantes, habían identificado al papado con la Babilonia de este pasaje. Fitch fue mucho más allá que esto al tildar a todo el mundo cristiano como Babilonia, por causa de su oposición a la doctrina de que el tiempo del regreso de Cristo estaba a las puertas. Apeló a todos los verdaderos cristianos a salir a la luz del "advenimiento cercano" o correr el riesgo de perderse. Aunque la mayoría de los dirigentes milleritas del este, al principio se manifestaron fríos al llamado de Fitch a separarse, algunos como George Storrs y Joseph Marsh, director de *Voice of Truth,* lo aceptaron. Storrs advertía a los adventistas que se separaban de sus antiguas iglesias que fueran cuidadosos de no

organizar una nueva iglesia. "No se puede organizar ninguna iglesia por invención humana que no llegue a ser Babilonia *en el momento en que se organiza*", escribió Storrs en *The Midnight Cry.*

A medida que pasaban las semanas y los meses y 1843 llegó a ser 1844, la pluma de Joseph Marsh llegó a ser la principal que invitaba a los adventistas a separarse de las iglesias. Marsh razonaba que estaba mal continuar dando recursos y apoyo a las organizaciones que negaban el advenimiento inminente. Sólo al "salir", argumentaba Marsh, podían los creyentes en el advenimiento mostrar la plena devoción a la verdad. Sin embargo no fue hasta comienzos del otoño de 1844 que Joshua V. Himes llegó a ser un defensor abierto de la separación, aunque con desgano. Y ¿qué podemos decir del general en jefe del movimiento, Guillermo Miller mismo? Él no podía avenirse a pedir una separación definida. Un poco más tarde, cuando su propia Iglesia Bautista de Low Hampton lo expulsó junto con sus seguidores, aceptó esa decisión sin amargura, pero con tristeza genuina. El deterioro de las relaciones entre los creyentes en el advenimiento y las iglesias a las que pertenecían puede ayudar a explicar el crecimiento del ridículo y la difusión de historias calumniosas destinadas a hacer aparecer ridículos a los milleritas. Desde bromas burlescas hasta caricaturas crueles aparecieron en gran cantidad en la prensa después que pasó la fecha que algunos habían puesto para la venida de Cristo. Ya en 1842 algunos diarios comenzaron a acusarlos de que las enseñanzas milleritas producían locura y suicidios. Pocos eruditos negarían que en períodos de excitación religiosa creciente algunas personas inestables pueden sucumbir e irse a los extremos. Sin embargo, aunque se admita esto, el examen cuidadoso de los registros contemporáneos indica que las acusaciones de locura y suicidios fueron muy exageradas.

Tal vez la mentira más citada acerca de la conducta de los adventistas fue que ellos prepararon mantos de muselina blanca para la ascensión, para usar el gran día del retorno de Cristo. Se ha demostrado que este incidente, que parece haber comenzado ya a fines de 1842, no tiene base en los hechos, pero ha llegado a formar parte del folclore popular de modo que ha vuelto a la superficie periódicamente hasta el presente. La historia de los mantos de ascensión fue señalada como un libelo por el *Midnight Cry* del 17 de marzo de 1843 y desde entonces, por numerosos participantes en el movimiento en docenas de ocasiones. Se ofrecieron grandes recompensas por un caso documentado de mantos que se estaban haciendo o se usaron, pero nunca fueron reclamadas. Y sin embargo, la historia persiste.

Aunque los periódicos milleritas refutaron el cargo o enviaron al "Departamento de Mentiras" las historias infamantes acerca de ellos, los líderes estaban demasiado ocupados haciendo sonar sus advertencias para prestar mucha atención a estos asuntos. Al pasar del año 1843 al 1844, de acuerdo con los cálculos de Miller quedaban pocos "días de misericordia". La actividad aumentó. El 20 de febrero de 1844, Miller, Himes y Litch llegaron a la capital de la nación para una campaña importante. Después de menos de una semana de conferencias en una iglesia bautista, las multitudes que querían escucharlas llegaron a ser tan grandes, que las reuniones fueron transferidas al Apollo Hall, no lejos de la Casa Blanca. Dos días más tarde, la explosión accidental de un arma en el U. S. S. *Princeton*, resultó en la muerte del Secretario de Estado, Abel Upshur y el Secretario de la Marina, Thomas Gilmer. El shock resultante llevó a au-

mentar la asistencia a las conferencias adventistas, que continuaron hasta el 2 de marzo.

El interés despertado en Washington se extendió a los Estados vecinos de Virginia y Maryland. Por primera vez se hicieron invitaciones serias a los conferenciantes desde ciudades importantes del sur: Charleston, Savannah y Mobile. Pero debido a compromisos previos les fue imposible aceptarlas; el trío regresó al norte, y en el camino, celebraron cerca de una semana de reuniones en Baltimore. Entonces Miller siguió hacia Low Hampton, adonde llegó el 14 de marzo después de haber dado conferencias en Filadelfia, Newark y la ciudad de Nueva York, en su camino de regreso. El tiempo que había predicho se estaba terminando; él consideraba haber concluido su obra. Cerró su diario en esos días con las palabras: "Ahora he dado, desde 1832, *tres mil doscientas conferencias.*

Revisión de la cronología

A lo largo de 1843 las críticas de sus opositores forzaron a los dirigentes adventistas a un estudio más cuidadoso de la cronología. Como resultado, Himes, Litch, Apollos Hale, Sylvester Bliss y otros se convencieron de que debían usar métodos más exactos para calcular el año judío conservado por los estrictos judíos caraítas. De acuerdo con este método, el año judío de 1843 terminaría a la puesta del sol del 18 de abril de 1844, en lugar de la fecha del equinoccio del 21 de marzo que Miller había elegido arbitrariamente. Miller siempre había admitido que dependía del sistema cronológico que otros hablan elaborado. Él reconocía que esto podía ser una copia imperfecta del método que tiene Dios para calcular el tiempo. Esto explica, en parte, su vacilación para fijar una fecha específica. Él no quería que ninguno postergara su preparación demasiado tiempo, o que se desanimara si Cristo no venía el día esperado.

El 21 de marzo y luego el 18 de abril de 1844 pasaron sin señal del retorno del Rey. Pronto pasó la primavera; el chasco comenzó a penetrar en las filas de los creyentes adventistas. No fue un chasco dramático, ya que no se había anticipado ningún día específico. Sin embargo, no fue menos real. Algunos se desilusionaron y concluyeron que Miller había comprendido las cosas equivocadamente. Estos adventistas regresaron a sus antiguas iglesias o cayeron en el escepticismo.

Sin embargo, la mayoría, aunque desanimados y desilusionados, seguían creyendo que debían esperar el advenimiento en cualquier momento. Con hombría, Miller admitió que había estado equivocado, pero también llamó la atención de los creyentes a Habacuc 2:3: "Aunque la visión tardará aún... porque sin duda vendrá". Pronto los periódicos adventistas estaban llenos de referencias al tiempo de demora que mencionó Cristo en la parábola de las diez vírgenes.

A comienzos del verano, para el asombro de sus críticos, las actividades adventistas se habían reanudado con vigor creciente. Los predicadores se dirigían en todas direcciones. Litch fue hacia el oeste, Fitch hacia el este. En julio Miller y Himes comenzaron una extensa gira de predicaciones en el oeste de Nueva York y Ohio. Las reuniones campestres se repitieron; la Carpa Grande fue usada de nuevo en Ohio, Indiana y Kentucky. Los predicadores milleritas repentinamente descubrieron que el sistema cronológico a.C. - d.C. no incluía ningún año "cero". De este modo se necesitaban los 457 años antes de Cristo y los 1843 años después de su nacimiento para sumar los 2.300. Como ninguno sabía en qué momento del año se promulgó el decreto de Artajerjes, que daba comienzo a los 2.300 años, la

fecha exacta para el final de esta profecía debía ser un día desconocido durante el año 1844.

El movimiento del séptimo mes

Aun antes del fin de las fechas de la primavera, las semillas de un nuevo movimiento fueron plantadas por Samuel Sheffield Snow. Sacado de la incredulidad por el mensaje de Miller, Snow había comenzado a viajar como conferenciante del advenimiento en 1842. Un estudio intensivo del tabernáculo mosaico y de los tipos en los festivales judíos lo convencieron de que Cristo regresaría en ocasión del Día de la Expiación judío, en el séptimo mes del año. Esto sería en el otoño en vez de la primavera de 1844. Snow comenzó a promover esta posición en la ciudad de Nueva York durante el invierno de 1843-1844. Al principio otros líderes del advenimiento le prestaron poca atención, aunque Miller había sugerido una posibilidad similar en mayo de 1843.

A medida que avanzaba 1844, Snow llegó a ser más enérgico en promover el "décimo día del mes séptimo". De acuerdo con los datos de los caraítas, este día sería el 22 de octubre. Snow difundió su concepto en cartas al *The Midnight Cry*, pero los principales dirigentes adventistas ignoraron mayormente su "nueva luz". Todo esto cambió como resultado de eventos dramáticos que ocurrieron en la reunión campestre en Exeter, New Hampshire, a mediados de agosto de 1844. Repentinamente, mientras José Bates estaba hablando, un hombre a caballo entró en el campamento, desmontó, y se sentó al costado de la congregación. El jinete, S. S. Snow, pronto se puso a conversar con su hermana, la Sra. de John Couch. Después de unos pocos minutos, la Sra. Couch se puso de pie, e interrumpiendo a Bates proclamó: "Es demasiado tarde para tomar tiempo en estas verdades, que nos son familiares... El tiempo es breve. El Señor tiene siervos aquí que tienen alimento en sazón para la familia. Déjenlo hablar..."

Bates había venido a Exeter con la convicción de que aquí recibiría mayor luz sobre las razones del chasco de la primavera. Ahora, cortésmente ofreció dejar el púlpito al recién llegado. Snow presentó sus razones para creer que Cristo regresaría en el gran Día de la Expiación, el 22 de octubre de 1844. Tan persuasivas fueron las ideas que expresó, que una ola de entusiasmo barrió la audiencia. En dos sermones subsiguientes, desarrolló sus argumentos más plenamente. El efecto fue espectacular. Cuando los que habían asistido al campamento se dispersaron por toda Nueva Inglaterra, el clamor resonó: "¡*He aquí el novio viene*... en el día décimo del mes séptimo! ¡El tiempo es corto! ¡Preparaos! ¡Preparaos!"

Unos pocos días más tarde, Snow publicó un resumen de sus argumentos en un periódico de cuatro páginas titulado *The True Midnight Cry* (El verdadero clamor de media noche). Aunque los principales dirigentes y periódicos milleritas se oponían a fijar sus esperanzas en un día definido, el grueso de los creyentes adventistas dio una entusiasta bienvenida al nuevo mensaje. "Pasó por todo el país con la velocidad de un tornado", informó el 30 de octubre de 1844 el *Advent Herald*. En la primera semana de octubre, Miller, Himes y los otros dirigentes principales habían comenzado a capitular. Josiah Litch se mantuvo firme por más tiempo. No fue hasta el 16 de octubre que fijó sus esperanzas en el 22 de octubre.

Dos días antes había fallecido Charles Fitch. Había contraído una fiebre severa después de exponerse a un viento frío con el fin de bautizar a tres grupos separados de creyentes. "Creo en las promesas de Dios", dijo al morir, confiando reunirse con su esposa y sus hijitos poco después de una semana.

Las palabras no alcanzan a captar la urgencia de las actividades que ocuparon a los creyentes adventistas en las semanas que precedieron al 22 de octubre. Las cosechas se dejaron sin levantar; las papas no se cosecharon. Se cerraron los negocios; los obreros renunciaron a sus puestos. Nada era importante excepto que Cristo vendría en pocos días. Había que advertir a la gente; los pecados debían confesarse, las deudas debían pagarse, los errores debían ser corregidos. En los tabernáculos y lugares de reunión de los milleritas hubo reuniones religiosas casi continuas.

A medida que las expectativas crecían, también crecían las burlas de los opositores. Muchedumbres desordenadas forzaron la cancelación de las reuniones nocturnas en Boston, Nueva York y Filadelfia. Muchos de los milleritas interpretaron la creciente persecución como una indicación de que el fin del tiempo de gracia había llegado. No quedaba nada más que esperar que el fin de todas las cosas.

En la mayor parte de los Estados Unidos la mañana del 22 de octubre amaneció brillante y clara. Rápidamente se formaron grupos de adventistas en los hogares o lugares de reunión para esperar las últimas horas de la historia de la tierra. Tal vez unas cien mil personas esperaron con tranquila expectativa que Jesús apareciera en una nube de luz. Esta regla general tuvo una excepción. Poco antes del 22 de octubre, un millerita virtualmente desconocido, el Dr. C. R. Gorgas, pretendió haber tenido una visión de que Cristo aparecería a las 3 de la mañana del 22 de octubre. Antes de eso los justos debían huir de las ciudades más grandes como Lot huyó de Sodoma. Himes, Litch y otros dirigentes adventistas se opusieron fuertemente a lo que ellos consideraban el fanatismo de Gorgas. Sin embargo, tal vez unas 150 ó 200 personas de los aproximadamente 3.000 creyentes en Filadelfia viajaron algo más de seis kilómetros, al campo, para esperar el advenimiento.

Pero el gran día pasó. La mayor parte de los creyentes siguió esperando con ansiedad hasta que los relojes dieron la medianoche. Entonces se vieron forzados a afrontar el hecho de que algo andaba mal. Cristo no había venido. Estaban devastados. "Nuestras esperanzas y expectativas más acariciadas fueron destruidas", recordó Hiram Edson, "y tal espíritu de llanto vino sobre nosotros como nunca habíamos experimentado antes. Parecía que la pérdida de todos los amigos terrenales no podría asemejarse a esto. Lloramos, y lloramos, hasta que amaneció el día".

Traumático como fue el chasco, no por eso disminuyó los recuerdos de algunos, de aquello que Elena Harmon llamó "el año más feliz de mi vida". ¿Cómo podría ser esto? La misma participante recordó: "Mi corazón estaba lleno de alegre expectativa... Nos unimos como pueblo en ferviente oración para tener una verdadera experiencia y la evidencia inconfundible de que habíamos sido aceptados por Dios". No es de extrañar que en años posteriores, participantes del movimiento millerita se refirieron a algunas reuniones especialmente cálidas y solemnes, como que eran semejantes a las que celebraron en 1844.

Lecturas sugerentes para este tema

Informes de testigos oculares del movimiento millerita:

James White, *Life Incidents in Connection with the Great Advent Movement* (1868), pp. 25-72 es una vislumbre del período, por uno de los fundadores de la iglesia.

Elena G. de White, *Notas biográficas de Elena G. de White* (1981), pp. 22-70, escritas poco antes de su muerte, extrae informaciones de sus escritos anteriores.

Isaac Wellcome, *History of the Second Advent Message and Mission, Doctrine and People* (1874), cuenta la historia desde el punto de vista de alguien que no llegó a ser adventista del séptimo día.

Informes del movimiento millerita además de los que fueron registrados al final del capítulo 2:

E. N. Dick, "The Millerite Movement, 1830-1845", en *Adventism in America* (1986), Gary Land, ed., pp. 1-35, sintetiza los varios hilos del movimiento.

________, "Advent Camp Meetings of the 1840's", *Adventist Heritage*, t. 4, N° 2 (invierno de 1977), pp. 3-10, describe la cultura de las reuniones campestres del movimiento millerita.

David Arthur, "Millerism", en *The Rise of Adventism* (1974), Edwin Gaustad, ed., pp. 154-172, resume el papel de Joshua V. Himes en el movimiento.

Delbert Baker, *The Unknown Prophet: the Story of William Ellis Foy* (1987), es una biografía de la primera de tres personas que recibieron visiones durante el tiempo del Gran Chasco.

Ruth Alden Doan, *The Miller Heresy: Millennialism, and American Culture* (1987), explica los eslabones que ligan el millerismo con el milenialismo y enfatiza el carácter disidente de esta primera fase del adventismo.

Ronald Numbers y Jonathan Butler, *The Disappointed* (1993), caps. 1 al 9, estudia las principales personalidades del millerismo y diversos temas del movimiento tales como el uso de las profecías.

George Knight, *Millennial Fever and the End of the World* (1993), caps. 4 al 11, presenta un informe lleno de vislumbres del movimiento millerita.

CAPÍTULO 4

Después del Chasco

Durante los días que siguieron al 22 de octubre de 1844, una ola de emociones negativas amenazó con sumergir y destruir a los creyentes adventistas. La humillación, la confusión, la duda, el chasco: ¿cómo podría la fe sobrevivir a tal torbellino? Para muchos, la fe no sobrevivió.

Sin embargo, hubo centenares que decidieron conservar la "esperanza bienaventurada". No dispuestos a soportar a sus vecinos burladores, se mantuvieron como secuestrados en sus casas. Al escudriñar sus Biblias, dos preguntas dominaban su pensamiento: ¿Dónde nos equivocamos? ¿Qué podemos esperar ahora? Gradualmente, comenzaron a reunirse para consolarse y animarse mutuamente, afrontando las burlas: "¿Qué? ¿Todavía no han subido?" Algunos encontraron que la mejor respuesta a estas crueles injurias era mirar a los ojos a sus atormentadores y responder: "Y si yo hubiera subido, ¿adónde habrías ido tú?"

Evaluación serena

Para fines de octubre el *Advent Herald* y *The Midnight Cry* reanudaron su publicación. El día treinta Himes le escribió a José Bates: "Nunca me sentí más feliz y reconciliado con su voluntad [de Dios]; la obra última me *ha salvado*, ha sido una bendición para todos nosotros. Ahora, sigamos firmes". Mediante los periódicos adventistas Himes procuraba reafirmar a los demás creyentes. "Hemos encontrado que la gracia de Dios es suficiente para sostenernos, aun en un momento como éste".

¿Y qué ocurrió con Guillermo Miller? "Aunque... dos veces chasqueado, no estoy todavía abrumado o desanimado", afirmó resueltamente; "rodeado de enemigos y burladores, mi mente está en perfecta calma y mi esperanza en la venida de Cristo es tan sólida como antes". Había hecho sólo lo que había sentido que era su solemne deber, sostenía Miller. El amor por sus

prójimos lo había impulsado a darles la advertencia, de modo que pudieran encontrarse con su Redentor en paz. Apeló a quienes se habían unido con él diciendo: "Manteneos firmes; no permitáis que ninguno tome vuestra corona. He fijado mi mente en otro tiempo, y aquí decido mantenerme, hasta que Dios me dé más luz. Y eso es *hoy,* hoy, HOY, hasta que venga".

En general, la posición de Miller era la de la mayoría de sus principales asociados en las semanas que siguieron inmediatamente al 22 de octubre. Su experiencia reciente había sido tan preciosa que muy pocos podían estar de acuerdo con George Storrs, que atribuyó al "mesmerismo" la calidad positiva de sus predicaciones de una fecha definida. Aunque Storrs siguió considerando la venida de Cristo como próxima, estaba seguro de que el movimiento del séptimo mes procedió de una "influencia que no era divina". Esta implicación perturbó a Miller. Él recordó que Jonás había predicado un momento definido para la destrucción de Nínive por mandato directo de Dios. Y de ello había resultado una bendición. ¿No podría esto ser cierto también para el mundo en 1844?

A medida que pasaban los días, la unidad del movimiento adventista comenzó a erosionarse. Muchos de los dirigentes siguieron creyendo no sólo que el advenimiento estaba cercano, sino también que era posible descubrir en las Escrituras el momento exacto. Miller esperaba con confianza que Cristo vendría antes de la conclusión del año judío de 1844, es decir, en la primavera de 1845. Josiah Litch se le unió en esto. H. H. Gross y Joseph Marsh esperaban que fuera en 1846. Cuando ese año pasó, Gross descubrió nuevas razones para esperar a Cristo en 1847.

A comienzos de 1845, reconociendo que la fijación repetida de fechas y chascos destruiría toda confianza en el advenimiento, Himes y Miller comenzaron a aconsejar contra la fijación de fechas *definidas.* Encontraban consuelo en el hecho de que los sistemas elaborados por eminentes cronólogos no estaban siempre de acuerdo. Estaban seguros de que los adventistas estaban en lo correcto al esperar ver el regreso de Cristo al fin de los 2.300 días proféticos, y que habían estado equivocados al afirmar que este período terminaría el 22 de octubre de 1844. Estos dos líderes también estaban preocupados por una diversidad de nuevas creencias y prácticas ahora defendidas por uno u otro de sus anteriores colegas. En un intento para mantener la armonía, la unidad y la ortodoxia, anunciaron una conferencia de "predicadores de la segunda venida de Cristo, y hermanos que todavía se mantenían fieles a la fe adventista original" que se reuniría en Albany, Nueva York, el 29 de abril de 1845.

¿Qué ocurrió en 1844?

Algunos adventistas estaban en desacuerdo con Miller y Himes, y aceptaban en cambio la posición afirmada por Joseph Marsh en su *Voice of Truth* ya el 7 de noviembre de 1844. Aunque admitían que habían estado equivocados "en cuanto a la naturaleza del evento" que debía ocurrir el 22 de octubre, Marsh escribió que "no podemos todavía admitir que nuestro gran Sumo Sacerdote no cumplió en ese preciso día todo lo que el tipo nos hacía esperar. Ahora creemos que lo hizo". Estos hombres creían que su cálculo de las fechas proféticas era correcto; sólo habían entendido mal lo que ocurriría el 22 de octubre de 1844.

Impulsados a volver a la Biblia para descubrir qué había ocurrido el 22 de oc-

tubre, una cantidad de predicadores adventistas estudiaron cuidadosamente la parábola de las diez vírgenes, que ellos creían que era una representación de la experiencia del advenimiento en todos sus detalles. Ligando esta parábola con la explicación de Jesús acerca del Señor que regresaba de la boda, registrada en Lucas 12:36 y 37, convenció a muchos de que la boda no representaba la unión de Cristo con su iglesia en la segunda venida, sino que se refería a recibir el reino, la Nueva Jerusalén. El regreso de Cristo a la tierra todavía estaba en el futuro. Entretanto, ellos debían seguir "velando".

La teoría de la "puerta cerrada"

En enero de 1845 dos editores adventistas, Apollos Hale del *Advent Herald* (la antigua *Signs of the Times*) y Joseph Turner de *The Hope of Israel*, propusieron lo que llegó a conocerse como la teoría de "la puerta cerrada". Ésta combinaba el nuevo pensamiento acerca de las actividades de Cristo como el novio, con la comprensión millerita tradicional de Apocalipsis 22:11 y 12, la que decía que poco antes del advenimiento, el destino de cada persona quedaría fijado para siempre. Hale y Turner sugerían que esto había ocurrido el 22 de octubre. Citaban a Miller mismo, cuando dijo: "Hemos hecho nuestro trabajo de advertir a los pecadores y de tratar de despertar a la iglesia formal. Dios, en su providencia ha cerrado la puerta; y nosotros sólo podemos exhortarnos unos a otros a ser *pacientes* y diligentes en hacer firme nuestra vocación y elección". Esto lo había declarado el 11 de diciembre de 1844 en el *Advent Herald.* Los defensores de "la puerta cerrada" no sentían ninguna preocupación por los pecadores. Ellos se animarían mutuamente hasta que Cristo regresara.

Muchos adventistas adoptaron la posición de la puerta cerrada, y algunos, como S. S. Snow, con gran severidad. Snow consideraba que todos los adventistas que no aceptaban su punto de vista eran laodicenses, a quienes Cristo "vomitaría de su boca". Con el tiempo se proclamó a sí mismo como el profeta Elías y declaró que rechazarlo a él era equivalente a rechazar a Cristo. Como veremos, los dirigentes de la futura Iglesia Adventista del Séptimo Día estuvieron temporariamente comprometidos en favor de una u otra variante de la teoría de la puerta cerrada.

La teoría de la puerta cerrada era sólo una, aunque tal vez la más difundida, de las nuevas interpretaciones que surgieron entre los adventistas que seguían creyendo que algo importante había ocurrido el 22 de octubre. Allá en Ohio, J. D. Pickands y J. B. Cook presentaron la teoría de que Cristo estaba ahora sentado sobre una nube blanca esperando que sus seguidores "lo hicieran descender" mediante súplicas, en oración, de día y de noche. Algo más tarde, Pickands enseñó que Cristo en realidad *había venido*, pero en forma *espiritual*. Todos los que lo dejaban entrar en sus vidas eran ahora "inmortales e incorruptibles"; porque Cristo "venido en carne" debía entrar en los creyentes. Según este concepto, Miller había estado errado en esperar el regreso visible de Cristo en forma humana.

Su renovado escudriñamiento de la Biblia convenció a algunos adventistas de que debían adoptar prácticas por largo tiempo ignoradas como la observancia del séptimo día como el sábado, ocuparse en la ordenanza del lavamiento de los pies, y saludar a los demás creyentes con un saludo santo (un abrazo y un beso). Sobre estos dos últimos puntos, algunos argumentaban

que sólo debían ser practicados entre personas del mismo sexo; otros no veían la necesidad de establecer esa limitación.

El fanatismo

Probablemente, con el tiempo, la práctica más radical, promovida por Pickands y Enoch Jacobs, editores de *Day Star* (el antiguo *Western Midnight Cry*) fue el "parto espiritual". Argumentando que Cristo ya había venido, ellos sostenían que ya estaban en el cielo; por lo tanto, ya no debían casarse ni darse en casamiento. Usaban la afirmación de Cristo de que un hombre debía dejar a su padre, a su madre, a su mujer, y a sus hijos, con el propósito de justificar el abandono de sus familias para formar uniones "espirituales", vacías de sexo, con nuevos compañeros. Con el tiempo, Jacobs condujo a sus seguidores a una colonia de Shakers. Igualmente extraña fue la creencia de algunos, de que ahora habían entrado en el gran sábado de mil años con Cristo, por lo que no debían hacer ningún trabajo secular.

Himes, Miller y otros de los principales promotores de la conferencia de Albany estaban decididos a eliminar de su movimiento estas nuevas teorías y prácticas. Los que asistieron a Albany vinieron principalmente de los estados costeros del este. No hubo delegados de Ohio o de Maine, las zonas de frontera donde las nuevas ideas y prácticas predominaban. Después de dos días de deliberaciones, los delegados a la conferencia reafirmaron las enseñanzas milleritas tradicionales, menos el elemento del tiempo, y sugirieron una organización de tipo congregacional para los grupos adventistas. Animaron a seguir trabajando por la salvación de los pecadores mediante la predicación y una distribución más extensa de publicaciones. Se aprobaron resoluciones que condenaban directamente el lavamiento de los pies y el saludo santo, e indirectamente, el sábado.

Divisiones

La posición firme aprobada por la conferencia de Albany prácticamente produjo una división permanente entre los adventistas. Himes, Litch y Galusha dirigieron una serie de conferencias adventistas en Boston, Nueva York, Filadelfia y Baltimore durante mayo de 1845. Estos hombres, a quienes se unieron una vez más Apollos Hale y J. B. Cook, intentaron mantener unido un movimiento adventista truncado, y encontraron necesario separarse más y más de las enseñanzas originales de Miller acerca de las profecías. Con el tiempo, abandonaron la creencia de que había una conexión entre las profecías de las setenta semanas y de los 2.300 días. Pero llegaron a ser líderes cada vez con menos seguidores, a medida que más y más adventistas aceptaban los conceptos de quienes mantenían la validez de la fecha de 1844 ó regresaban a sus iglesias anteriores.

Miller siempre había sido sensible a la acusación de que estaba tratando de comenzar una nueva denominación religiosa. Esta acusación siguió molestando a sus asociados en toda la década de 1840. Constantemente afirmaban que la conferencia de Albany no debía ser tomada como un intento de formar una denominación. Sin embargo, en la primavera de 1846 estaban claramente avanzando en esa dirección. Ese año establecieron una comisión ejecutiva, encargada de supervisar la distribución de fondos y de pastores.

También enviaron a Himes y a varios asociados para estimular en Gran Bretaña el interés en un advenimiento premilenial. A pesar de la experiencia

millerita, la mayoría de los milleritas británicos esperaban el regreso de Cristo en octubre de 1845. El interés disminuyó después que pasó esa fecha; para renovar ese interés Himes y sus compañeros llegaron a Inglaterra en julio de 1846. Grandes multitudes asistieron a las predicaciones de Himes, y tuvo éxito en establecer varias congregaciones permanentes, pero después de su regreso a Norteamérica el movimiento en Gran Bretaña se detuvo.

Al tiempo de la muerte de Miller en diciembre de 1849, el adventismo estaba fragmentado en varios grupos. Esto es exactamente lo que temían Himes, Litch y Hale, y trataron de impedirlo buscando la manera de lograr una organización permanente. Siempre tuvieron la oposición de adventistas como Joseph Marsh, quien mantenía que la organización no tenía apoyo en la Biblia y era una negación de la fe en un advenimiento inminente.

Además de los adventistas sabatarios, de los que nos estamos ocupando, tres otros grupos de adventistas relativamente coherentes existían en 1852. El primero, pretendiendo haber mantenido la fe adventista original, estaba centrado alrededor de Boston y consideraba a Himes, Bliss y Hale como sus dirigentes. Estos hombres favorecían la formación de una estructura eclesiástica congregacional fuerte, pero fueron incapaces de llevarla a la práctica antes de 1859, cuando organizaron la Conferencia Adventista Evangélica Norteamericana. Teniendo el *Advent Herald* como su vocero, los adventistas evangélicos desarrollaron lazos crecientes y estrechos con algunas de las iglesias protestantes más importántes, muchas de las cuales estaban pasando a creer en un advenimiento anterior al milenio. Como era el único grupo adventista que persistió en mantener su creencia en la inmortalidad del alma, los adventistas evangélicos encontraron menos y menos cosas que los dividían de las denominaciones más antiguas, y gradualmente perdieron toda razón de mantener una existencia separada.

Un segundo grupo adventista se desarrolló en Hartford, en el área de Connecticut y la ciudad de Nueva York. Ellos se reunieron alrededor de Joseph Turner y su *Second Advent Watchman*. Estas personas creían que el milenio estaba en el pasado. Todos aceptaban la idea del sueño del hombre en la muerte y la destrucción final de los malvados, que George Storrs había introducido durante el movimiento de 1844, pero sostenían posiciones divergentes sobre asuntos de organización y disciplina eclesiástica. En 1862 Himes se separó de sus antiguos colegas al aceptar la doctrina del "sueño del alma" y con el tiempo se unió a este grupo para formar la Advent Christian Church (Iglesia Cristiana del Advenimiento), el mayor remanente no sabatario del adventismo.

Un tercer grupo se centró mayormente alrededor de Rochester, Nueva York. Sus miembros se agruparon detrás de Joseph Marsh y su *Advent Harbinger and Bible Advocate*, pero estaban violentamente opuestos a cualquier organización formal. Su principal diferencia con los Cristianos Adventistas se refería al milenio, que ellos veían todavía en el futuro. Durante el milenio esperaban un segundo período de prueba, cuando los judíos regresarían a Palestina. Sus objeciones persistentes a la organización impidió que estos adventistas de "una era venidera" llegaran a ser fuertes y unidos.

Aun antes de la conferencia de Albany comenzaron a surgir diversas personas en el adventismo, que al

principio se referían a sí mismos como los hermanos del "sábado y la puerta cerrada". Esparcidos por Maine, New Hampshire, Massachusetts, y el oeste de Nueva York, estos creyentes, en su mayor parte laicos o predicadores adventistas de menor importancia, tuvieron entre sí poco contacto y ninguna coherencia. Sólo José Bates, entre ellos, había tenido alguna importancia en los círculos milleritas. Sin embargo, gradualmente, mediante la oración y el estudio intenso de la Biblia, y lo que veían como el estímulo divino, desarrollaron una serie de doctrinas que explicaban su chasco en 1844. Con el tiempo llegaron a ser el mayor de los grupos adventistas.

El sábado

Fue probablemente a comienzos de la primavera de 1844 que Frederick Wheeler, un granjero-pastor metodista de Hillsboro, New Hampshire, comenzó a guardar el sábado. Ese fue el resultado de un contacto con una mujer laica bautista del séptimo día. Como creyente adventista, Wheeler ocasionalmente ministró a una pequeña iglesia cristiana en el vecino pueblo de Washington, en la que sus miembros compartían su esperanza del advenimiento. En este pueblo del sur de New Hampshire se encontró de frente con Rachel Oakes, que había llegado recientemente para vivir allí con su hija que era maestra de escuela. Durante una conversación amistosa, la Sra. Oakes desafió a Wheeler a guardar *todos* los mandamientos de Dios como él había recomendado en un sermón reciente que todos los hombres debían hacer. Después de un estudio serio del cuarto mandamiento, Wheeler se convenció de que Dios todavía quería que sus hijos honraran el séptimo día y comenzó a guardar el sábado. Por la misma época varios



La iglesia de Washington, New Hampshire, generalmente considerada como la primera iglesia Adventista del Séptimo Día.

miembros de la congregación de Washington hicieron decisiones similares. Los más prominentes de ellos eran William y Cyrus Farnsworth. De este modo, llegó a la existencia la primera congregación permanente de adventistas guardadores del sábado en Washington, aun antes del Gran Chasco.

Hacia el fin del mismo verano, un ministro adventista más prominente, que había sido bautista, T. M. Preble, de East Weare, New Hampshire, y que había viajado con Miller mismo, también aceptó el sábado como día de reposo. Si él ya había sabido del sábado a través de Wheeler o directamente de Rachel Oakes no resulta claro. Ya que tanto Wheeler como Preble esperaban el regreso de Cristo en pocas semanas, aparentemente no sintieron ninguna preocupación por convencer a otros adventistas a cambiar de día de reposo, ya que quedaba tan poco tiempo.

Quienes *sí* estaban agitando el tema del sábado para consideración de los protestantes durante esos años de espera del advenimiento fueron los bautistas del séptimo día. *The Midnight Cry* tomó nota de ese hecho varias veces durante septiembre de 1844. Aunque los editores del *Cry* expresaron su opinión de que *"no hay ninguna porción de tiempo que los cristianos estén obligados por ley a poner aparte como tiempo santo"*, ellos admitían que si después de un estudio cuidadoso una persona decidía de otra manera, entonces ellos debían llegar a la conclusión de que *"la porción de tiempo específica que Dios requiere para ser observada como santa, es el séptimo día de la semana, es decir, el sábado"*.

El Gran Chasco no destruyó la fe de Wheeler ni la de Preble en la inminencia del advenimiento. Y Preble decidió que había llegado el tiempo para presentar el tema del sábado a los demás adventistas. Lo hizo en las columnas del periódico *Hope of Israel* de Joseph Turner del 28 de febrero de 1845. Al mes siguiente publicó una versión ampliada de sus conceptos sobre el sábado en la forma de un folleto. En sus párrafos iniciales Preble citaba a Guillermo Miller que dijo que el sábado había sido diseñado "para ser una señal para siempre, y un pacto perpetuo", un hecho que demostraba "más allá de toda sombra de duda, de que es tan obligatorio para la iglesia cristiana como para los judíos, y de la misma manera y por la misma razón".

Los participantes de la conferencia de Albury conocían las ideas de Preble acerca del tema del sábado, pero eligieron "no tener comunión" con lo que ellos consideraban "fábulas judías y mandamientos de hombres... o alguna de las características distintivas del judaismo moderno". Irritados por el ridículo público, estaban decididos a no añadir nada que despertara más oposición ya que, pensaban, rebajaría la verdad dominante del advenimiento cercano.

Los conceptos sobre el sábado que sostenía Preble pronto fueron compartidos por J. B. Cook, otro predicador millerita destacado, pero en menos de tres años ambos volvieron a guardar el domingo. Sin embargo, el artículo y el folleto de Preble cayeron en terreno fértil. Convencieron a dos hombres que estuvieron entre los padres fundadores de los adventistas del séptimo día: José Bates y John Nevins Andrews. Estos hombres, a su vez, convencieron a centenares de otras personas, incluyendo a Jaime y Elena White e Hiram Edson.

José Bates

José Bates era un hombre de poco más de cincuenta años cuando, con su



José Bates (1792-1872), un capitán de barcos jubilado cuyo interés en temas bíblicos y esfuerzos contemporáneos de diversas reformas lo llevaron a unirse al movimiento millerita; conoció el sábado leyendo un artículo doctrinal y conversando más tarde con Frederick Wheeler en New Hampshire.

característico vigor, decidió guardar y promover la observancia del sábado. A la edad de quince años había abandonado su hogar en New Bedford, Massachusetts, para seguir una carrera en el mar. Los siguientes años estuvieron llenos de aventuras, incluyendo un naufragio y el enganche en la marina británica. Después del comienzo de la Guerra de 1812, Bates, todavía en manos de los ingleses, insistió en que lo tomaran como prisionero de guerra. Pasó los dos años y medio siguientes en prisión, y los últimos ocho meses, en la infame Dartmoor. Por 1820 Bates tenía suficiente experiencia para ser el capitán de un barco mercante. En ocho años acumuló una modesta fortuna y eligió jubilarse. Durante sus últimos años en el mar abandonó el uso del licor y el tabaco, y gozó un despertar espiritual que él rastreaba a una Biblia y publicaciones religiosas que su esposa había puesto en su equipaje.

El haberse retirado del mar no significaba que José Bates quedaría inactivo; fue activo en los movimientos antiesclavistas y de temperancia y en la Iglesia Cristiana, a la que se había unido en 1827. Luego, en 1839, después de años de cuidadosa consideración, aceptó proclamar los conceptos de Miller sobre la segunda venida de Cristo como inminente, y comenzó a hacerlo con gran vigor. Bates fue miembro de la comisión que emitió la invitación para la primera conferencia general adventista, y más tarde presidió la importante conferencia de 1842. En 1843, después de haber gastado la mayor parte de su fortuna, y acompañado por el herrero H. S. Gurney, llevó el mensaje adventista a Maryland oriental. Aquí, sus conceptos contrarios a la esclavitud lo llevaron a recibir amenazas de violencia, pero Bates se salvó usando su rápido humor y su evidente dedicación a preparar a todos los hombres para encontrarse con el Salvador próximo a regresar.

Aunque dos veces quedó amargamente chasqueado durante 1844, Bates no renunció a su esperanza adventista ni a su creencia de que algo importante había ocurrido el 22 de octubre de 1844. Un ferviente estudio de la Biblia lo convenció de la lógica del artículo de Preble sobre el sábado. Al saber que había adventistas observadores del sábado en New Hampshire, Bates sintió el ardiente deseo de visitarlos e intercambiar conceptos con ellos. De algún modo —porque en ese momento virtualmente no tenía un centavo— a comienzos de mayo de 1845 pudo llegar al hogar de Frederick Wheeler. Como llegó sin

aviso previo a las diez de la noche, Bates pronto se encontró en una sesión de estudio de toda la noche. Al día siguiente de haber regresado a casa, Bates se encontró con un antiguo amigo, vecino y colega adventista, James Hall, quien le preguntó: "¿Qué noticias hay, capitán Bates?" "Las noticias son que el séptimo día es el día de reposo del Señor nuestro Dios", replicó de inmediato Bates. Hall aceptó estudiar su Biblia sobre ese tema, y pronto se unió a Bates como observador del sábado.

J. N. Andrews

Probablemente un año después que Preble publicó su folleto sobre el sábado, un ejemplar cayó en las manos de Marian Stowell, que tenía quince años de edad. Como habían vendido su granja en espera del advenimiento, los Stowell estaban viviendo en el hogar hospitalario de Edward Andrews, en París, Maine. El folleto convenció tanto a Marian como al hermano mayor de ella, Oswald. Unos pocos días más tarde Marian compartió el folleto con el hijo de su huésped, John Andrews, de diecisiete años de edad. John era un joven serio cuyos talentos para el estudio y el pensamiento lógico lo habían llevado a considerar el estudio de una carrera en leyes y política. Ahora, la lógica del sábado lo atrapó, y pronto ambas familias se unieron como adventistas observadores del sábado. Años más tarde, John Andrews escribiría la primera defensa del sábado, del tamaño de un libro, haciendo en él un repaso histórico acerca de cómo los cristianos cambiaron su lealtad del sábado al domingo.

Nueva luz sobre el santuario

Al mismo tiempo que el sábado estaba recibiendo la atención entre varios adventistas de Nueva Inglaterra, un grupo de laicos del oeste de Nueva York comenzaron a formular una nueva interpretación del santuario que debía ser purificado al fin de la profecía de los 2.300 días. Aquí el personaje clave fue Hiram Edson, un granjero metodista de Port Gibson, Nueva York, que había llegado a ser adventista hacia 1843. La primera reacción de Edson en la noche del Chasco del 22 de octubre fue poner en duda a Dios y la Biblia. Sin embargo, después de reflexionar un poco, reconoció que sus días de espera del advenimiento habían sido "los más brillantes y ricos de toda mi experiencia cristiana". Con varios otros adventistas realizaron una reunión de oración en su granero. Salieron de esa sesión convencidos de que recibirían luz que explicaría su chasco, y Edson y un compañero, probablemente O. R. L. Crosier, salieron en la mañana del 23 de octubre para animar a sus amigos adventistas.

Mientras los dos hombres caminaban por un sembrado de maíz, "se me apareció el cielo abierto", recordaría Edson más tarde, "y vi claramente y en forma definida que en lugar de que nuestro Sumo Sacerdote saliera del Lugar Santísimo del santuario celestial para venir a esta tierra... al fin de los 2.300 días, por primera vez ese día entraba en el segundo departamento de ese santuario; y que tenía una obra que realizar en el Lugar Santísimo antes de venir a esta tierra". Su mente también fue "dirigida" a Apocalipsis 10, con su informe del libro que era dulce al comerlo y amargo en el vientre. Él recordó que el capítulo terminaba con la instrucción que le dio el ángel de profetizar otra vez.

El llamado de su compañero lo sacó de su arrobamiento, y Edson reconoció inmediatamente que Dios estaba comenzando a contestar sus fervientes

súplicas por más luz. Un poco más tarde, mientras los dos hombres estudiaban más, la Biblia de Edson se abrió en Hebreos 8 y 9, donde encontraron la confirmación del concepto que el santuario que debía ser purificado no era la tierra ni la iglesia, sino más bien el templo celestial, del cual el de la tierra había sido un tipo. Durante los próximos meses Edson, Crosier y el Dr. F. B. Hahn, con quien los dos habían publicado previamente un pequeño periódico millerita, *The Day Dawn,* se pusieron a estudiar intensamente el santuario hebreo y su sistema de sacrificios. Se convencieron de que aquí estaba la clave para comprender lo que había ocurrido el 22 de octubre de 1844.

Entusiasmados, Edson y Hahn decidieron que sus descubrimientos eran "exactamente lo que el remanente esparcido necesitaba". Acordaron financiar unos pocos números más de *The Day Dawn*, si Crosier, por entonces de alrededor de 25 años de edad y quien era más joven y más educado, "escribía sobre el tema del santuario". Por abril de 1845 estaban saliendo unos pocos ejemplares de *The Day Dawn*, enviados probablemente a dirigentes adventistas destacados y editores de periódicos milleritas. Enoch Jacobs, editor del *The Day Star*, en Cincinnati, demostró ser el más dispuesto a considerar las exposiciones de Crosier. Accedió a publicar una versión ampliada y refinada del nuevo concepto del santuario como un número extraordinario de *The Day Star*, bajo la fecha del 7 de febrero de 1846. De este modo los conceptos del santuario celestial fueron expuestos por primera vez a un amplio espectro de adventistas. Para financiar esta publicación, se vendió parte de la platería de casamiento de la Sra. Edson.

El largo artículo de Crosier en *The Day Star Extra*, que llevaba el título un tanto ambiguo: "La ley de Moisés", presentaba muchos conceptos, algunos que eran nuevos tanto para adventistas como para otros cristianos. Las ideas más importantes pueden resumirse del siguiente modo: (1) En el cielo existe un santuario real, *literal.* (2) El 22 de octubre de 1844 Cristo pasó del primer departamento del santuario al segundo (el Lugar Santísimo). (3) Antes de regresar a la tierra, Cristo tenía una obra que hacer en el Lugar Santísimo diferente de la que estaba haciendo desde su ascensión. (4) El sistema hebreo del santuario era una representación visual completa del plan de salvación, en el que cada tipo tenía su antitipo. (5) El verdadero propósito del Día de la Expiación (que comenzó para los cristianos el 22 de octubre de 1844) es el de preparar a un pueblo purificado. (6) La purificación del santuario celestial que debía hacer Cristo también involucra la purificación de los corazones de su pueblo. (7) El "macho cabrío" típico representa a Satanás, no a Cristo. (8) Como "autor del pecado", Satanás recibirá la culpabilidad final por los pecados que llevó a cometer a Israel (el pueblo de Dios). (9) La expiación por el pecado no comenzó hasta que Cristo entró en el santuario celestial después de su resurrección.

Tal vez ya en el otoño de 1845 (pero más probablemente en 1846), José Bates llegó a conocer las ideas de Crosier. Después de un cuidadoso estudio independiente y de correspondencia con Edson, Bates aceptó la invitación de éste para visitar Port Gibson con el propósito de intercambiar puntos de vista. Edson conocía desde algún tiempo los argumentos de Preble en favor del sábado, pero no había recibido todavía la impresión de que era

su deber guardarlo. Mientras Bates compartía sus convicciones acerca del sábado con el grupo de Port Gibson, Edson exclamó repentinamente: "¡Esto es luz y verdad! ¡El séptimo día es el día de reposo, y estoy con usted para guardarlo!" Aunque Crosier tomó una posición más cautelosa, también aceptó más tarde la doctrina del sábado, sólo para renunciar a ella pocos meses más tarde. Por su parte, Bates aceptó que la posición de Edson-Crosier sobre el santuario era correcta. De este modo se unieron dos doctrinas que llegarían a ser distintivas en la naciente fe adventista del séptimo día.

El pequeño grupo de adventistas sabatarios encontró que era fácil y tranquilizador aceptar la idea de que Cristo había cambiado su oficio y sus tareas en el santuario celestial el 22 de octubre. Esto reforzó sus convicciones de que entendían correctamente el tiempo profético. Sin embargo, era más difícil para ellos captar exactamente cuál era la nueva obra de Cristo, y cómo se relacionaba ésta con ellos y con el advenimiento. Todavía seguros de que el regreso de Cristo estaba a sólo pocos meses de distancia, o en el peor de los casos, a pocos años, muchos encontraban que era innecesario abandonar sus ideas de la "puerta cerrada", aunque hicieron algunas modificaciones. José Bates parece haber creído, por un tiempo, que la puerta de la salvación se había cerrado para todos los cristianos el 22 de octubre, pero que tal vez la misericordia se extendía todavía a los judíos, algunos de los cuales podrían aceptar a Cristo como su Salvador. Otros sostenían que la puerta que se había cerrado no era la puerta de la salvación, sino la de "acceso a la gente". Los corazones de las personas ya no estaban abiertos para escuchar; por ello Cristo no podía ministrar por ellos en el Lugar Santísimo, sino sólo por aquellos cuyos nombres él "llevaba sobre su pectoral". Ellos creían que este último grupo era el de los creyentes firmes en el movimiento de 1844.

El don de profecía

Mientras los grupos adventistas luchaban para retener su fe y por comprender el chasco, vinieron nuevas evidencias de que Dios había estado en este movimiento y que continuaría con ellos, en la forma de visiones proféticas recibidas por una joven en Portland, Maine. Para esta actividad no fue favorecido un predicador o editor millerita importante. Elena Harmon era sólo una niña frágil de 17 años de edad quien, con su familia, habían sido despedidos de la Iglesia Metodista por causa de sus ideas adventistas. Una herida sufrida en la niñez le había negado una educación formal fuera de los rudimentos. Aunque de salud débil, gozaba de una experiencia cristiana sólida.

Un día de diciembre de 1844, mientras oraba con cuatro hermanas adventistas, Elena sintió "el poder de Dios... sobre mí como nunca antes lo había sentido". Perdida para lo que la rodeaba, le pareció ser llevada por encima de la tierra. Al buscar a sus compañeros adventistas, por fin los descubrió en un "sendero estrecho y recto" que terminaba en la Jerusalén celestial. Detrás del pueblo adventista, al comienzo del sendero, había una luz brillante. Un ángel le dijo a Elena que era el "clamor de media noche", cuya luz iluminaba todo el sendero. Mientras miraba, algunos adventistas se desanimaron a lo largo del camino, o "negaron la luz que había detrás de ellos". Se encontraron en la oscuridad, "tropezaron... y cayeron del sendero". Mientras la visión continuaba, Elena vio la segunda venida de Cristo y la entrada triunfal de los

santos en la Jerusalén celestial. Cuando terminó la visión, el mundo le pareció muy oscuro, pero pronto ella y aquellos a quienes relató su experiencia quedaron seguros de que "Dios había elegido este medio... para consolar y fortalecer a su pueblo".

Como una semana más tarde, Elena Harmon recibió una segunda visión en la que se la instruía a "ir y relatar a otros lo que se me había revelado". También se le advirtió que muchas pruebas acompañarían sus labores, pero que ella podía estar segura de que la gracia de Dios la sostendría. El cometido le parecía demasiado grande. Elena vaciló; estaba plenamente consciente de su escasa salud, su juventud y su timidez natural, y del hecho de que ninguno de su familia estaba libre para acompañarla de un grupo adventista a otro. Ella también pudo haber sabido de la actitud de profundo recelo con la que los dirigentes milleritas consideraban "las visiones, los sueños y las revelaciones privadas". Heridos por el fanatismo que había seguido las actividades de Starkweather y el fracaso de la supuesta visión del Dr. C. R. Gorgas antes del 22 de octubre, estos dirigentes se oponían a depositar la menor confianza en manifestaciones sobrenaturales.

La oposición a las revelaciones privadas había ayudado a impedir que otros dos creyentes adventistas aceptaran la divina comisión que más tarde le fue ofrecida a Elena Harmon. A comienzos de 1842 William Foy, de Boston, un bautista que estaba estudiando para el ministerio episcopal, recibió dos visiones que trataban del pronto regreso de Cristo y de la recompensa de los justos. Foy estaba mal dispuesto a contar las visiones en público, en parte, porque como mulato, sabía de los prejuicios contra los hombres de color. Sobreponiéndose a su vacilación inicial, aceptó la proximidad del advenimiento y relató las visiones a grandes audiencias en toda Nueva Inglaterra. Sin embargo, más tarde, por causa de presiones financieras y de una tercera visión que él no podía comprender, Foy decidió dejar de contar sus experiencias.

Poco antes del Gran Chasco, Hazen Foss, de Poland, Maine, recibió una visión aparentemente muy similar a la primera que más tarde experimentó Elena Harmon. Advertido de la oposición que encontraría si relataba las visiones y las advertencias de acuerdo con las instrucciones recibidas, Foss rehusó aceptar el encargo. Entonces, repentinamente impresionado de que había rechazado al Espíritu Santo, reunió a un grupo para presentarles la visión, sólo para descubrir que ya no podía recordarla. Semanas más tarde, Foss oyó por casualidad que Elena Harmon, cuya hermana mayor se había casado con un hermano de él, describía lo que había visto. Foss advirtió a Elena que no rechazara el llamado divino; en cuanto a él, nunca más mostró interés en asuntos religiosos.

Dar testimonio

La poca disposición de Elena Harmon a relatar las visiones no fue vencida fácilmente. Además de su juventud y escasa salud, estaba el temor de que ella pudiera llegar a enorgullecerse y exaltarse si aceptaba la comisión divina. Un ángel le aseguró que si este peligro la amenazaba, Dios conservaría su humildad mediante aflicciones. Entonces, durante un período especial de oración en favor de Elena, uno de los creyentes adventistas mayores presentes, vio una bola de fuego golpearla exactamente sobre su corazón. Cuando ella se reanimó, John Pearson le dijo: "Te vamos

a ayudar de aquí en adelante, y no te desanimaremos".

Poco después, a Elena se le presentó la oportunidad de dar un testimonio durante una visita a la casa de su hermana en la vecina población de Poland. Durante tres meses ella no había podido hablar más que en voz baja y ronca, pero ahora, cuando comenzó a hablar su voz llegó a ser clara y fuerte, y siguió así durante las casi dos horas que ella habló. Esta fue sólo una de las notables manifestaciones físicas que acompañaron a sus revelaciones. Durante las visiones en público, que podían ocurrir mientras oraba o hablaba, Elena al principio perdía toda la fuerza física; luego recibía fuerza sobrenatural tal que ni aun las personas más fuertes podían controlar sus movimientos corporales. A lo largo de la visión —una de ellas duró casi cuatro horas— no había evidencia de respiración, y sin embargo los latidos de su corazón y el color de su cara seguían siendo normales. Al comenzar una visión, Elena generalmente exclamaba: "¡Gloria!", o "¡Gloria a Dios!" varias veces. Aunque sus ojos permanecían abiertos, ella aparentemente estaba inconsciente de lo que la rodeaba. Podía caminar por la sala con gracia, y ocasionalmente decía palabras o frases que daban una indicación de lo que ella estaba viendo. Una inhalación larga y profunda indicaba que la visión estaba concluyendo. Al principio apenas podía ver, como si hubiera estado mirando una luz brillante. Gradualmente las cosas volvían a ser claras, y su vista no sufría daños permanentes.

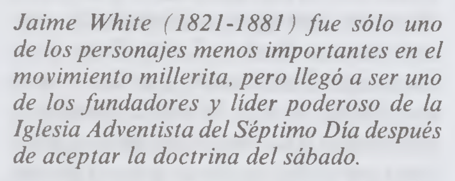
Surge una pregunta obvia: ¿Cuál era la razón de estos fenómenos físicos? Una razón lógica podría ser que aunque los que estaban relacionados con la sólida experiencia religiosa de Elena Harmon podían estar listos a aceptar su testimonio, eso no era cierto para aquellos que oían por primera vez a esta adolescente desconocida. Estos fenómenos dieron confianza a muchos, aunque no a todos, de que los mensajes eran enviados de parte de Dios. Algunos rehusaron creer, pretendiendo que las visiones eran autohipnosis o "mesmerismo" como se lo llamaba en esos días.

Jaime y Elena White

Uno que quedó inmediatamente convencido fue el pastor Jaime White, quien observó a Elena Harmon durante una visita que ella hizo a Orrington, Maine, a comienzos de 1845. A medida que recibía invitaciones, Elena viajaba más y más lejos de su casa visitando grupos adventistas en New Hampshire y Massachusetts, siempre acompañada por su hermana Sara o Luisa Foss, una fiel amiga. Percibiendo que había una necesidad, Jaime White comenzó a acompañarlas a sus compromisos. Esto llevó inevitablemente a que surgieran chismes, aunque ni Jaime ni Elena parecen haber tenido siquiera pensamientos románticos en ese tiempo. Ambos esperaban el pronto regreso de Cristo; considerar el matrimonio podría haberse interpretado como una negación de la fe. Sin embargo el amor creció al mismo tiempo que Jaime se convencía de que nada debía traer reproches sobre Elena o su obra. Y así en el verano de 1846 le propuso el casamiento. Elena aceptó. El 30 de agosto, como jóvenes sin feligresía formal en una iglesia, se casaron en Portland ante un juez de paz.

Las primeras visiones de Elena White y sus viajes subsecuentes no tenían el propósito de introducir doctrinas nuevas o distintivas; su papel fue más bien el de animar y dar seguridad




Jaime White (1821-1881) fue sólo uno de los personajes menos importantes en el movimiento millerita, pero llegó a ser uno de los fundadores y líder poderoso de la Iglesia Adventista del Séptimo Día después de aceptar la doctrina del sábado.



Elena G. de White (1827-1915), esposa de Jaime White. Sus visiones y mensajes inspirados divinamente proporcionaron una conducción especial a los adventistas del séptimo día, comenzando poco después del Gran Chasco de 1844, y continuando hasta su muerte en 1915.

a quienes habían esperado que Cristo viniera en 1844. Si conservaban su fe, triunfarían al fin. Muchos habían caído en posiciones extremas, que Elena sentía que debía corregir. Entre éstos estaban los "espiritualizadores" que sostenían que Cristo había venido a ellos "espiritualmente" el 22 de octubre; ahora estaban completamente santificados y no podían pecar. Otros desarrollaron un emocionalismo violento con mucha excitación, ruido y actividad corporal. Un grupo aun pregonaba que debían arrastrarse sobre rodillas y manos "como niñitos".

Un asunto más delicado de tratar era la esperanza mantenida del inminente regreso de Cristo, que llevó tanto a Jaime White como a José Bates a enseñar que esto ocurriría el 22 de octubre de 1845 ó antes. El asunto era delicado porque Elena también quería que Cristo regresara pronto; ella no quería de ninguna manera desanimar la preparación para ese evento. Unos pocos días antes de la fecha esperada, ella vio en visión que sus esperanzas no se cumplirían, y así lo advirtió a quienes estaban en contacto con ella. Una advertencia similar llegó más tarde cuando Hiram Edson enseñó que el tiempo concluiría en 1850, y José Bates, mediante una interpretación bastante extraña de una parte del servicio levítico, fijó el año 1851 como el año del adventismo.

Animar al rebaño

Fue probablemente en la primavera que precedió a su casamiento, que Elena Harmon se encontró con José Bates por primera vez. Él la trató con la máxima cortesía, pero era francamente escéptico acerca de sus visiones como revelaciones directas de Dios. Por su parte, Jaime y Elena White al principio no estuvieron de acuerdo con Bates en cuanto a su posición en favor del sábado; ellos creían que él enfatizaba indebidamente el cuarto mandamiento. Tanto Bates como los White pronto cambiaron de opinión. Durante los meses de otoño de 1846 los recién casados White estudiaron cuidadosamente el panfleto de Bates, *The Seventh Day Sabbath, A Perpetual Sign*, y se convencieron. Bates aceptó las visiones después de observar la experiencia de Elena en varias de ellas. Una en especial lo impresionó. En ésta, ella vio y describió algunos de los cuerpos celestiales. Fascinado con la astronomía desde sus días de marino, Bates había tratado antes de conversar con Elena sobre el tema, y la había encontrado totalmente desinformada de él. ¿Cómo podía explicarse su repentina iluminación, si no era por la luz del cielo? A comienzos de 1847 Bates testificó de su creencia de que las visiones eran de Dios, dadas "para el consuelo y el fortalecimiento de su 'pueblo esparcido, desgarrado y desnudo', desde el cierre de la obra en el mundo, en octubre de 1844".

Aunque las primeras visiones de Elena de White habían sido principalmente de naturaleza animadora y práctica, destinadas a mantener la atención de los creyentes centrada en el retorno de Cristo, en 1846 comenzó a recibir confirmación de los nuevos descubrimientos doctrinales que otros estaban haciendo. Unas pocas semanas después de la extensa exposición de Crosier en *The Day-Star Extra*, Elena vio en visión de que él "tenía la verdadera luz sobre la purificación del santuario, etc.; y que era su voluntad [la de Dios], que el hermano C. escribiera el concepto que daba". Elena continuó: "Siento que estoy plenamente autorizada por el Señor para recomendar a cada santo que lea ese Extra".

Las conferencias sobre el sábado

Fue en abril de 1847, varios meses después que ella y Jaime habían comenzado a guardar el sábado, que Elena recibió una visión confirmando esta nueva creencia. En una visión del Lugar Santísimo, Elena observó el Decálogo dentro del arca. Un halo especial de gloria parecía rodear el cuarto mandamiento. Se le indicó que la observancia del verdadero día de reposo desempeñaría un papel vital en los tiempos angustiosos que el pueblo de Dios experimentaría precisamente antes de la segunda venida de Cristo. También señaló la conexión entre el sábado y el mensaje del tercer ángel de Apocalipsis 14. José Bates también había notado esta relación en la segunda edición de su folleto sobre el sábado.

Aunque José Bates, los White e Hiram Edson encabezaron la promoción de las nuevas verdades bíblicas descubiertas después del chasco, docenas de otros adventistas en toda Nueva Inglaterra y el oeste de Nueva York también se estaban convenciendo de una o más de las mismas doctrinas. Por 1848 estos creyentes dispersos sintieron la gran necesidad de unirse en pequeñas conferencias, como lo habían hecho en los días del millerismo. En tales reuniones no sólo podían confirmarse mutuamente en la fe, sino también desarrollar detalles

más completos de las profecías para los últimos días y corregir errores en sus creencias religiosas.

E. L. H. Chamberlain, de Middletown, Connecticut, tomó la delantera para citar la primera reunión, las que más tarde serían llamadas "conferencias sobre el sábado". Esta primera conferencia se reunió del 20 al 24 de abril de 1848 en la casa de Albert Belden, en Rocky Hill, Connecticut. Asistieron como unas cincuenta personas, y Bates y Jaime White fueron los principales oradores. Se pasaron largas horas en oración y ferviente estudio de la Biblia. Tan beneficiosa fue esta reunión que pronto se hicieron planes para que algunos creyentes del este aceptaran la invitación de unirse en una conferencia similar en Nueva York.

Sin una organización central para financiar tales reuniones, los participantes dependían de sus propios recursos. Jaime White cortó heno con una guadaña durante cinco semanas para conseguir suficiente dinero para que él y Elena viajaran a Volney y Port Gibson, Nueva York, donde se realizarían la segunda y la tercera conferencias en agosto. Aunque la asistencia a la segunda conferencia fue un poco menor que a la primera, estaba representada una diversidad de opiniones más amplia; cada participante parecía decidido a sostener firmemente su interpretación favorita. Esta discordia oprimió tanto a Elena White, que se desmayó. Algunos temieron que se estaba muriendo. Mientras ofrecían oraciones por ella, se reanimó y pronto estuvo en visión. Se le mostraron muchos de los errores que allí se promovían, y se la instruyó que debía apelar a todos los presentes a poner a un lado asuntos de menor importancia y unirse en las verdades básicas que constituían los mensajes de los tres ángeles. Su apelación fue atendida, y la reunión "concluyó en forma triunfal".

Luz sobre las doctrinas

La experiencia en Volney arroja luz sobre la forma en que los adventistas sabatarios llegaron a sus posiciones doctrinales; fueron elaboradas trabajosamente como resultado del estudio de la Biblia, el análisis y la oración. Elena White testificó que muchas veces no podía comprender los textos que se estaban analizando y los problemas involucrados en ellos. Sin embargo, más tarde recordó que cuando los hermanos que estaban estudiando "llegaban al punto... en que decían: 'No podemos hacer más', el Espíritu del Señor venía sobre mí, entraba en visión y se me daba una clara explicación de los pasajes que habíamos estado estudiando, con la indicación de cómo debíamos trabajar y enseñar en forma efectiva". Como los participantes "sabían que cuando no estaba en visión yo no podía comprender estos asuntos... ellos aceptaban las revelaciones dadas como luz directamente del cielo".

Una cuarta conferencia sobre el sábado se realizó en septiembre, otra vez en Rocky Hill. Dos más ese otoño, en Topsham, Maine y Dorchester, Massachusetts, completaron el ciclo. Las conferencias sobre el sábado produjeron un acuerdo general entre los adventistas sabatarios (que por esa época no eran más que unos pocos centenares) sobre ocho puntos específicos: (1) la segunda venida de Cristo inminente, personal y previa al milenio; (2) el doble ministerio de Cristo en el santuario celestial, cuya purificación había comenzado en 1844; (3) el sábado; (4) la iluminación sobre-

natural divina por medio de Elena de White; (5) el deber de proclamar los mensajes de los tres ángeles; (6) la inmortalidad condicional y la muerte como un sueño; (7) el tiempo de las siete últimas plagas; y (8) la extinción final y completa de los malvados después del milenio. Muchos detalles y ramificaciones de estas doctrinas quedaron sin ser elaborados, pero los conceptos básicos habían sido definidos para el fin de 1848.

Durante esos mismos años formativos, los adventistas sabatarios lentamente redefinieron sus conceptos de la "puerta cerrada". Bates y los White habían considerado originalmente la idea de la puerta cerrada como conectada inseparablemente con el mantenimiento de la confianza en la integridad de la fecha de 1844. Por algún tiempo, Elena de White interpretó su primera visión como que confirmaba esta relación. Sin embargo, al mismo tiempo ella reconocía que las personas que no habían "rechazado conscientemente" las verdades de los mensajes del primero y del segundo ángeles no estaban excluidos de la salvación.

Gradualmente, los que se estaban uniendo sobre la plataforma doctrinal elaborada en las conferencias sobre el sábado llegaron a entender la puerta cerrada bajo una nueva luz. Esto fue particularmente cierto en los días que siguieron a las dos visiones de Elena de White. En la primera, dada a mediados de noviembre de 1848, Elena vio un mensaje en expansión que salía "como rayos de luz... alrededor de todo el mundo". Esto ciertamente no concordaba con el concepto de que el fin del tiempo de gracia había concluido para todos el 22 de octubre de 1844.

La puerta abierta y cerrada

La segunda visión, dada el 24 de marzo de 1849, relacionaba la puerta abierta y cerrada con el santuario celestial y las expectativas cambiantes de Dios por su pueblo durante fases diferentes del ministerio de Cristo en los dos departamentos. Cuando Cristo abrió la puerta para entrar en el Lugar Santísimo, Elena vio que brillaba luz sobre los mandamientos; el sábado de allí en adelante fue una prueba especial de lealtad de los profesos cristianos. Al mismo tiempo, Cristo cerró la puerta del Lugar Santo. Mientras había servido allí, el sábado no había sido una prueba del mismo modo que había llegado a ser ahora. Se le mostró a Elena que algunos querían regresar a esos días más fáciles, pero que esto era imposible; que la puerta estaba cerrada "y ningún hombre puede abrirla".

Al iniciarse una nueva década, el mensaje de los adventistas sabatarios comenzó a ser escuchado en círculos que no eran adventistas. Gradualmente, mediante su testimonio, las personas que no habían tenido ninguna conexión con el movimiento millerita se convertían a Cristo y aceptaban las doctrinas de su inminente retorno, del santuario celestial, y del sábado. Esto le señalaba a José Bates y a los esposos White que sus antiguos conceptos de la puerta cerrada no eran sostenibles. Por 1854 estaban listos para aceptar el nuevo significado del término que Elena White había estado desarrollando, a la luz de las revelaciones ampliadas que había recibido. De allí en adelante ellos aceptaron el hecho de que Dios cerraba la puerta de la salvación para una persona sólo cuando ella, personalmente, hubiera rechazado la luz de los mensajes de los tres ángeles. Ninguno podía ser culpable de rechazar la

luz que no había visto. Pero esto no se llegó a comprender fácil ni rápidamente. Se retuvo la antigua terminología para describir conceptos nuevos. En años posteriores, el no comprender el cambio gradual de los conceptos de la puerta cerrada por parte de los White, José Bates y otros adventistas sabatarios, resultaría una piedra de tropiezo para muchos.

Lecturas sugerentes para este tema

Sobre la participación de personas en el período posterior al Chasco:

Arthur White, *The Early Years* (1985), t. 1 de *Ellen G. White*, pp. 53-162, se concentra en el papel de Jaime y Elena de White durante los años de 1844 a 1850.

Godfrey T. Anderson, *Outrider of the Apocalypse* (1972), incluye un registro informativo acerca de las experiencias de José Bates como adventista sabatario.

E. N. Dick, *Fundadores del mensaje* (1995), pp. 105-247, proporciona esbozos biográficos de los White y los Bates.

Informes generales:

A. W. Spalding, *Origin and History of Seventh-day Adventists*, t. 1 (1961), pp. 97-170, ofrece una narración interesante y detallada del período.

L. E. Froom, *Prophetic Faith of Our Fathers*, t. 4 (1954), pp. 827-1048, es una descripción erudita del adventismo posterior al Chasco.

George Knight, *1844 and the Rise of Sabbatarian Adventism* (1994), es una colección cautivante de documentos y artículos que datan de 1832 a 1850, señalando la evolución del movimiento millerita hasta el adventismo sabatario.

__________, *Millennial Fever and the End of the World* (1993), caps. 12-14, es un informe bien escrito del Gran Chasco y los acontecimientos posteriores.

Russell L. Staples, "Adventism", en *Variety of American Evangelism*, Donald W. Dayton y Robert K. Johnston, eds. (1991), contrasta a los adventistas con los evangélicos y niega que los participantes en el movimiento millerita fueron fanáticos.

Ruth Alden Doan, *The Miller Heresy, Millennialism, and American Culture* (1987), pp. 202-228, es una descripción perceptiva del adventismo posterior al Chasco.

Ronald Numbers y Jonathan Butler, eds., *The Disappointed* (1993), los capítulos 10 y 11 proporcionan una descripción útil del Gran Chasco. En dos apéndices aparecen recuerdos de los participantes en el movimiento.

El uso de la página impresa

Era sólo natural que los adventistas sabatarios se inspiraran en su experiencia millerita para difundir sus conceptos ampliados de la verdad religiosa. Sin embargo, tanto el tiempo como sus recursos eran factores que los limitaban. Las burlas que acompañaron al Gran Chasco impedían que atrajeran grandes audiencias a sus conferencias públicas; tampoco tenían los recursos financieros para alquilar salones y hacer anuncios para obtener multitudes. Los White eran de familias pobres; Bates y Edson habían usado la mayor parte de sus bienes para promulgar el "clamor de medianoche".

Los periódicos milleritas que reaparecieron después del Chasco eran un medio natural para alcanzar a otros adventistas. Sin embargo, la posición conservadora tomada por la Conferencia de Albany impidió que los principales periódicos adventistas aceptaran exposiciones acerca de "nueva luz". Por medio del *Day-Star* de Enoch Jacob, las visiones de Elena Harmon y las explicaciones de O. R. L. Crosier acerca del santuario celestial pudieron alcanzar una audiencia importante. Pero a medida que la revista de Jacob se extraviaba más y más en un bosque de excentricidades teológicas, esta avenida también se cerró.

Por un tiempo, Elena Harmon y los que estaban asociados íntimamente con ella, intentaron copiar a mano y enviar por correo informes de las visiones. Sin embargo, lo limitado de ese método era obvio, y en la primavera de 1846 se imprimió un informe de la primera visión en una hoja suelta, titulada: "Al remanente esparcido". El costo de los 250 ejemplares publicados fue pagado entre Jaime White y H. S. Gurney, el herrero cantor que había acompañado a Bates en su misión adventista a Maryland en 1844.

José Bates, editor

José Bates también sintió la necesidad de publicar las nuevas verdades que había descubierto, y corregir algunos de los errores hacia los cuales algunos adventistas se estaban desviando. En mayo de 1846, preparó un folleto de 40

páginas titulado: *The Opening Heavens* (Los cielos que se abren), parcialmente para contrarrestar a los "espiritualizadores" que estaban enseñando que Jesús había venido en forma espiritual en 1844. Bates creía que el santuario que debía ser purificado estaba en el cielo, y entusiastamente recomendó el número extraordinario del *Day-Star* de Crosier. Los recursos para publicar este primer folleto fueron suministrados por una hermana adventista que acababa de tejer una gran alfombra para su casa. Ella dijo que podía tejer otra alfombra para su casa cuando hiciera falta, por lo que tomó la que había terminado, la vendió, y le dio el dinero a Bates para pagar la factura de la impresión.

La falta de recursos no amilanó a Bates, quien decidió luego preparar un folleto acerca del sábado. Mientras estaba sentado junto a su escritorio con la Biblia y la concordancia en las manos, la Sra. Bates lo interrumpió para informarle que necesitaba harina para terminar el amasado del día. Sabiendo que todo su capital consistía de un sólo chelín de York (unos 12,5 centavos de dólar), Bates le preguntó con cautela cuánta harina necesitaba. "Unas cuatro libras" [cerca de dos kilos], le contestó Prudence Bates. Aliviado, el capitán fue a una tienda vecina y consiguió las cuatro libras de harina y otros pequeños elementos que su esposa había añadido a la lista de las compras.

Cuando regresó, la Sra. Bates quedó horrorizada. Su esposo, un hombre notable en New Bedford, que había sido capitán de un barco que había comerciado con lugares del mundo muy distantes, ¿había ido realmente a comprar sólo cuatro libras de harina? Eso es lo que había hecho, le aseguró José, y en ello había gastado el último centavo que tenía. La vergüenza de Prudence Bates se convirtió en desaliento. "¿Qué haremos?", se lamentó.

El veterano capitán anunció su plan de escribir un librito, que le ayudaría a difundir la verdad del sábado. En cuanto a sus necesidades personales, el Señor abriría el camino. "¡Oh, sí! Eso es lo que siempre dices", dijo Prudence sollozando.

Unos pocos minutos más tarde, mientras escribía, Bates sintió de repente la impresión de que en el correo lo esperaba una carta. Como nunca vacilaba cuando creía que Dios lo estaba guiando, Bates fue de inmediato a ver al jefe de correos. Efectivamente, su impresión había sido correcta, pero ¡la carta no tenía el franqueo pagado! El capitán Bates tuvo que confesar que no tenía los pocos centavos que necesitaba para obtener la carta. Aunque el jefe del correo, el Sr. Drew, estaba dispuesto a darle la carta y que el franqueo se lo pagara más tarde, Bates no aceptaba la idea. "Siento la impresión de que hay dinero en esa carta", le dijo al jefe. "Por favor, abra la carta, y si es así, cóbrese el franqueo primero, y déme el resto".

Bajo protesta, el jefe hizo lo que se le había pedido, y encontró ¡un billete de diez dólares! El autor de la carta le indicaba que el Señor lo había impresionado que enviara ese dinero porque su amigo lo necesitaba; así que lo había enviado de inmediato. Con ese dinero, Bates compró un barril de harina, papas, azúcar y algunos otros elementos de uso doméstico, y pidió que se lo llevaran a su casa. Luego se fue a la imprenta para hacer los arreglos para la impresión de su folleto sobre el sábado, seguro de que Dios proveería los recursos también para eso.

Al regresar a la casa, Bates encontró a su esposa presa de gran agitación. ¿De dónde, exigía ella, han salido estas provisiones? "El Señor las envió", replicó el capitán Bates.

"Sí, eso es lo que siempre dices", respondió Prudence. El esposo le pasó la carta que acababa de recibir. Después que ella la leyó, las lágrimas fluyeron otra vez, lágrimas de arrepentimiento y de gozo.

El dinero para pagar al impresor llegó también de la misma manera misteriosa, en pequeñas cantidades, en momentos inesperados. Cuando Bates fue a hacer los arreglos finales, el impresor le informó que su cuenta ya estaba pagada. El capitán nunca descubrió que su último benefactor era su antiguo compañero, H. S. Gurney, que había recibido un pago inesperado de una antigua deuda.

A medida que José Bates avanzaba por fe, siempre parecía haber alguien para ayudarle. Después de revisar y ampliar su folleto de 1847 sobre el sábado, el capitán preparó un repaso de la experiencia millerita de manera que pudiera fortalecer la confianza en la conducción de Dios. Cuando su librito de ochenta páginas, *Second Advent Waymarks and High Heaps* (Hitos de la segunda venida) estuvo terminado, una viuda vendió su humilde casita, se mudó para vivir con algunos familiares, y le dio a Bates lo suficiente para publicar el folleto. Y así ocurrió con otras publicaciones durante los tres años siguientes.

A fines de la primavera de 1847 apareció la primera publicación conjunta de Jaime y Elena White, y José Bates. *A Word to the "Little Flock"* (Palabras para el "rebaño pequeño") estaba claramente dirigido a los adventistas. Incluía informes de varias visiones de Elena, un escrito de Bates respaldando las visiones, y algunos artículos de Jaime White dedicados principalmente a las siete últimas plagas y los acontecimientos que rodean la segunda venida de Cristo. El énfasis especial de este panfleto de 24 páginas era animar a los creyentes adventistas a aferrarse de su experiencia de 1844 mientras procuraban obtener más luz en el sendero que tenían por delante.

La necesidad de tener algún medio de comunicación periódico dirigido al lento pero creciente número de adventistas sabatarios, llegó a ser particularmente evidente durante las conferencias sobre el sábado realizadas en 1848. Las conferencias futuras debían ser anunciadas de modo que más personas pudieran asistir; la luz resultante de esos días de estudio y oración debía ser comunicada a los demás. Durante la conferencia de octubre, en Topsham, Maine, los participantes hicieron motivo de oración especial la publicación de sus conceptos que se estaban expandiendo. Sin embargo, las dificultades parecían ser más numerosas que las oportunidades. Los creyentes resolvieron orar y estudiar más el tema al mes siguiente en la casa de Otis Nichols en Dorchester, Massachusetts.

Present Truth [La verdad presente]

Un momento destacado de la conferencia de Dorchester fue una visión que recibió Elena de White relacionada con el sábado y su papel durante el sellamiento del pueblo de Dios. Al mismo tiempo vio que había llegado el momento para comenzar "un pequeño periódico" para enviar "a la gente". Dios, indicó Elena, estaba colocando la carga para iniciar este proyecto directamente sobre su esposo. Aunque Jaime no estaba mal dispuesto, sus recursos financieros eran virtualmente inexistentes. Cuando él y Elena se detuvieron en un pueblo por unas pocas semanas, Jaime fue a trabajar en el ferrocarril, o como trabajador agrícola con el fin de no ser una carga demasiado grande para sus bondadosos amigos. Sin embargo, lo que de ese modo pudo ganar era dolorosamente inadecuado. Algunas veces Elena tenía una verdadera lucha para decidir si usar los pocos centavos disponibles para comprar leche para sí misma y su hijo Henry, nacido en agosto de 1847, o usar esos fondos para comprar tela para vestir al bebé.

En el verano de 1849 la preocupación de Jaime White de publicar un pequeño

periódico "en defensa de la verdad" era tan grande, que decidió cortar heno para obtener el dinero para los costos de impresión. Por ese tiempo los White vivían con Albert Belden en Rocky Hill, Connecticut. En el momento en que Jaime estaba saliendo para comprar una hoz en el pueblo, se le informó que Elena se había desmayado. Volvió rápidamente, y después de orar, Elena recuperó el conocimiento, sólo para entrar en una visión. En esa ocasión recibió la instrucción de que no era el deber de Jaime de segar heno; él debía escribir y publicar. Al lanzarse por fe a la tarea, se proveerían los recursos para las publicaciones.

En el pueblo de Middletown, a unos 13 kilómetros [8 millas] de distancia, un impresor convino en imprimir, a crédito, mil ejemplares de un periódico de ocho páginas, titulado *Present Truth* (La verdad presente). El primer número, dedicado principalmente a la verdad del sábado, estuvo listo en julio. Entonces, esas hojas preciosas fueron llevadas al hogar de los Belden, donde las doblaron, envolvieron, y les pusieron direcciones de personas que ellos esperaban que las leerían con una mente receptiva. Después de una ferviente oración, Jaime puso los periódicos en un bolso y caminó los 13 kilómetros para despacharlos en el correo de Middletown. Esta escena se repitió tres veces más antes de fines de septiembre. Y llegaron recursos suficientes para pagar los gastos. Animado, el pastor White decidió continuar su publicación.

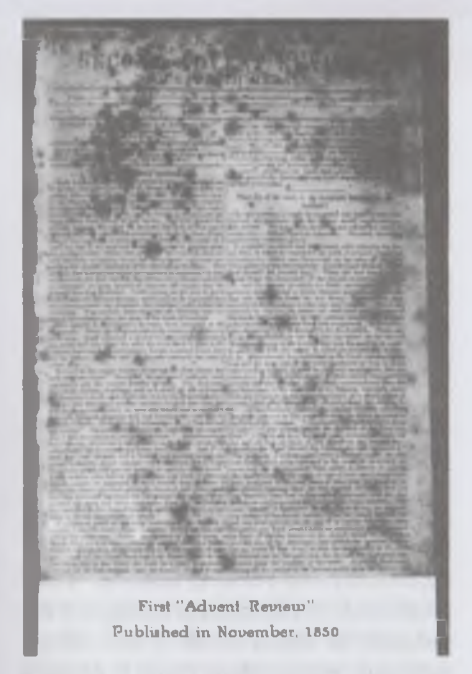
Sin embargo, las instalaciones disponibles en Connecticut dejaban mucho que desear. Ese otoño, los White decidieron mudar su hogar y empresa de publicaciones a Oswego, Nueva York. Ya no serían necesarias las pesadas caminatas de trece kilómetros, y también sería más fácil enviar los periódicos al antiguo noroeste, donde José Bates ya estaba esparciendo las verdades del sábado y del santuario entre los antiguos milleritas. Dos números de *Present Truth* aparecieron en diciembre de 1849. Luego, por algunos meses, se dejó de publicar porque el editor casi abandonó el proyecto, desanimado por la disminución de donaciones y la oposición del capitán Bates a la idea de publicar un periódico. Bates razonaba, curiosamente, que no se debía publicar ningún periódico porque eso es lo que hacían aquellos adventistas que habían abandonado mucho de su experiencia de 1844. También prefería ver predicadores capaces, como el pastor White, en persona, proclamando activamente el mensaje, en vez de estar sentado tras el escritorio del redactor.

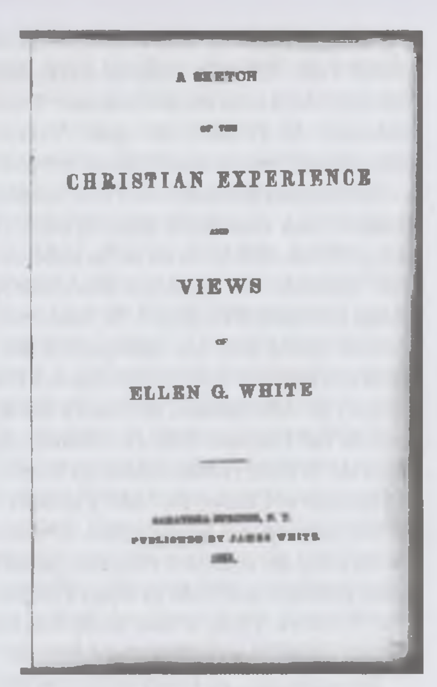
Elena de White no quería saber nada que su esposo abandonara el periódico. "Yo vi que Dios no quería que Jaime se detuviera todavía", afirmó ella, "sino que él debía *escribir, escribir, escribir, escribir*, y esparcir el mensaje y dejarlo salir". En consecuencia, esa primavera preparó y despachó cuatro números de *Present Truth* antes que los White tuvieran que suspender la publicación por causa de los viajes de verano que realizaban para visitar a los creyentes esparcidos.

La *Advent Review*

A mediados del verano Jaime White estaba muy atareado con nuevos planes de publicación. Molestos por las críticas desde dentro de las filas de los adventistas, Jaime y Elena decidieron publicar un periódico que incluiría grandes extractos de la prensa millerita previa al Chasco. Tenía como propósito mostrar que los adventistas sabatarios eran los únicos que seguían considerando el movimiento millerita como diseñado y dirigido por Dios. Se publicaron cuatro números de *Advent Review*, de 16 páginas, en Auburn, Nueva York, durante el verano y el otoño de 1850.

A comienzos del otoño los White




A SKETCH

CHRISTIAN EXPERIENCE

VIEWS

ELLEN G. WHITE

El primer número de la Review *salió de las prensas en noviembre de 1850. Desde ese tiempo, ha llevado noticias, estudios de las doctrinas y conceptos que dieron un sentido de cohesión a los adventistas. Tuvo varios nombres oficiales, pero los adventistas la llamaron* Review *en forma consistente. Este primer número tenía un artículo en la primera página acerca del sábado.*

A Sketch of the Christian Experience and Views of Ellen White *(Un esbozo de la experiencia cristiana y las visiones de Elena White), publicado en 1851, tenía la intención de afirmar la obra de Elena de White como la mensajera inspirada divinamente para el pueblo de Dios.*

sintieron la necesidad de visitar a los creyentes en Paris, Maine. En esa región, las familias de William Andrews y Stockbridge Howland daban estabilidad al pequeño grupo de adventistas. Cuando Jaime descubrió un impresor adecuado y económico en Paris, decidió quedarse allí y llevar adelante sus actividades publicadoras donde había hermanos amistosos dispuestos a ayudarle en su tarea. Aquí se publicaron los números finales de *Present Truth* y de *Advent Review* en noviembre de 1850. Ese mismo mes nació un nuevo periódico que combinaba los propósitos de ambos periódicos anteriores. Se llamó *Second Advent Review and Sabbath Herald* (Revista de la Segunda Venida y el Heraldo del Sábado), el periódico que llegó a ser la revista oficial de la Iglesia Adventista del Séptimo Día. Cambió de nombre varias veces, y su nombre actual es *Adventist Review* (Revista Adventista). Históricamente, los adventistas la han llamado comúnmente, la *Review* (Revista).

Ayudantes en la publicación

La actividad publicadora de Jaime White no estaba todavía lista para echar raíces permanentes; Paris estaba demasiado lejos del centro del adventismo sabatario. Por el verano de 1851 Jaime

se encontró una vez más mirando hacia Nueva York. Cuando salió de Paris, sin embargo, dejó a un recluta valioso: John Andrews, de 21 años de edad. Varios meses antes, una conferencia de creyentes adventistas reunidos en Paris habían formado una comisión para ayudar al pastor White con la tarea de la publicación. Además del veterano José Bates, incluía a Samuel Rhodes y J. N. Andrews. Rhodes había sido un evangelista millerita de éxito que había huido lejos, a los bosques de Adirondack, en Nueva York, después del Chasco. Con el estímulo de Elena de White, Hiram Edson lo buscó, y le explicó el Chasco de 1844 y la nueva luz del mensaje del tercer ángel. Rhodes volvió a ser un ministro efectivo, predicando primero por toda la Nueva Inglaterra y Nueva York, y más tarde fue un pionero en Michigan, Indiana e Illinois.

Sin embargo, el joven Andrews fue de mayor ayuda inmediata a Jaime White en sus actividades de publicación. A los 21 años fue uno de los principales escritores para la *Review and Herald*. Su artículo de cinco páginas en el número de mayo de 1851 fue la primera exposición adventista detallada de Apocalipsis 13 que interpretó la bestia de dos cuernos que se presenta allí como los Estados Unidos de Norteamérica. Más tarde, preparó una serie de artículos en respuesta a los ataques de O. R. L. Crosier contra el sábado. Durante el invierno de 1850-1851, Andrews visitó y ministró a los creyentes en el norte de Nueva Inglaterra y Canadá oriental. Cuando los White se mudaron otra vez a Nueva York, Andrews también fue hacia el oeste, más allá de donde estaban ellos, para buscar y animar a los creyentes de Ohio, Indiana y Michigan. Al mismo tiempo, seguía con sus contribuciones a la *Review*.

Poco antes de salir de Maine, Jaime White otra vez casi abandonó la idea de mantener un periódico. Debilitado por el exceso de trabajo y una alimentación inadecuada, oprimido por las críticas de quienes le escribían, Jaime escribió una nota para el periódico afirmando que iba a cesar su publicación. Otra vez Elena de White intervino. Sus palabras de ánimo, basadas en una visión en que se le mostró que "debemos continuar publicando, y que el Señor nos sostendrá", inclinaron la balanza. Jaime no publicó esa nota como había pensado. Nunca más se desanimó por sus tentativas de publicación.

A mediados del verano de 1851, las actividades de publicación de los White se habían trasladado a Saratoga Springs, Nueva York. Durante los nueve meses que pasaron allí, apareció el primer librito de Elena, *A Sketch of the Christian Experience and Views of Ellen G. White* (Esbozo de la experiencia cristiana y las visiones de Elena G. de White, ahora publicado en castellano como la primera parte de *Primeros escritos*). Además de breves datos biográficos, este librito contenía informes de varias visiones de Elena que previamente habían aparecido como hojas sueltas o como artículos de *Present Truth.*

Este no fue el primer libro que había publicado Jaime. A fines de 1849 o comienzos de 1850, había publicado un diminuto himnario en rústica, titulado *Hymns for God's Peculiar People* (Himnos para el pueblo peculiar de Dios), que contenía las palabras (pero no la música) de 53 himnos. El diácono John White, un profesor de canto, había trasmitido a sus hijos su amor por la música. Con frecuencia, Jaime iniciaba una reunión cantando vigorosamente un himno bien conocido, y batiendo palmas siguiendo el ritmo, mientras recorría la plataforma. Su reconocimiento del papel vital que desempeña la música en la vida cristiana lo condujo a publicar cinco himnarios diferentes, con cuatro suplementos, entre 1849 y 1861. Parece que cada vez que se

agotaba una edición, Jaime producía una colección nueva. También se invitaba a los lectores de la *Review* a enviar sus himnos favoritos para ser incluidos en el siguiente himnario. En 1861 el himnario de White había crecido, pues incluía 468 selecciones.

En Saratoga Springs, Sarah, la hermana de Elena, junto con su esposo, Stephen Belden, se unieron a los White. Los talentos mecánicos de Stephen fueron especialmente útiles a Jaime a medida que sus actividades de publicación aumentaban. Estando allí, también llegó Annie Smith, de New Hampshire, para ser revisora de manuscritos y correctora de pruebas. Las experiencias familiares de los Smith con el adventismo databan del tiempo de los milleritas, pero cuando Annie y su hermano menor, Uriah, llegaban a la adultez, sus valores religiosos decayeron y ambos se enamoraron de carreras literarias. Para agradar a su madre, Annie asistió a una conferencia del pastor Bates. La noche anterior, tanto ella como Bates soñaron acerca de su encuentro en esa reunión. Annie quedó tan impresionada, que pronto aceptó la verdad del sábado y comenzó a enviar poesías a la *Review*. Cuando tenía sólo 23 años respondió a una invitación de Jaime White de ir a Saratoga Springs y ayudar en el periódico. Cuatro años más tarde moría de tuberculosis. Durante su breve vida, ella contribuyó con 45 poemas para la *Review* y el naciente periódico *The Youth's Instructor*. Un siglo y medio después de su muerte, los adventistas todavía cantan sus himnos que proclaman la segunda venida de Jesús.

Los nuevos ayudantes liberaron a Jaime y Elena de White de diversos trabajos para que pudieran dedicar más tiempo a escribir y a animar al rebaño esparcido mediante visitas personales. Jaime también comenzó a pensar en establecer una imprenta adventista propia; veía muchas ventajas en hacerlo. El trabajo podría hacerse en forma más económica y supervisarse de modo más eficiente; además, no necesitarían tener pesar de conciencia porque la *Review* se imprimiera en sábado. El 12 de marzo de 1852, Bates, Rhodes, Edson, Andrews y otros se reunieron con los White en la casa de Jesse Thompson, al sur de Saratoga Springs. Después de estudiar el tema y orar sobre él, decidieron comprar una prensa y tipos. Edson vendió su granja con el fin de prestar al pastor White los $ 650 necesarios para comprar una prensa manual Washington, y reubicarla en Rochester, Nueva York, una ciudad mejor situada para una distribución eficiente del periódico. Por octubre, se habían recibido suficientes donaciones para cubrir el costo de establecer la Oficina Impresora Review and Herald.

Los tres años que la "Oficina", como pronto se la llamó, permaneció en Rochester fueron años de expansión y progreso. En agosto de 1852 Jaime White lanzó *The Youth's Instructor* (El Instructor de la Juventud), un periódico mensual de ocho páginas destinado a proporcionar lecciones semanales de la escuela sabática sobre temas doctrinales y otros materiales de lectura "para interesar e instruir" a los niños. Costaba 25 centavos por año. Para el invierno, se enviaban por correo 1.000 ejemplares. En ese mismo tiempo, se expedían 2.000 ejemplares de la *Review* cada quince días. A diferencia del *Instructor*, la *Review* todavía se distribuía sin costo. Sin embargo, unos pocos meses más tarde, Jaime White sugirió que si los creyentes que pudieran hacerlo pagaran un dólar por año, se podría seguir enviando suscripciones gratuitas a los que no eran adventistas. Aunque los White estaban ansiosos por publicar la *Review* semanalmente, las presiones financieras hacían necesario omitir algún número ocasionalmente.

J. N. Loughborough

La mudanza a Rochester coincidió con la adición de varias personas a las filas de los adventistas sabatarios que llegarían a ser personajes ilustres en el crecimiento de la denominación. En Rochester vivía el joven John N. Loughborough, que pintaba casas durante la semana y predicaba a varios grupos adventistas los domingos. Un miembro de una de sus congregaciones, que se había interesado en las verdades que enseñaban los adventistas sabatarios, le sugirió a Loughborough que asistiera con él a una de sus conferencias. Aunque sólo tenía veinte años de edad, Loughborough ya había estado predicando por más de tres años, y estaba confiado que podría derrotar a los sabatarios con unos pocos textos que mostraban que la ley moral había sido abolida. Al llegar a la reunión, Loughborough se quedó asombrado de reconocer al orador como un hombre que había visto en sueños unas pocas noches antes. Además, quedó más confundido cuando el orador, J. N. Andrews, usó precisamente los textos que él había preparado contra la ley, para mostrar la obligación permanente del hombre de guardarla. En tres semanas Loughborough había decidido echar su suerte con los sabatarios. Pronto acompañó a Hiram Edson en una gira a caballo, para animar a los creyentes por todo el oeste de Nueva York y Pennsylvania. Más tarde, fue pionero de la obra en Michigan, California e Inglaterra, y llegó a ser uno de los primeros historiadores de la denominación.

Pionero en Michigan

A comienzos de 1849 José Bates comenzó a ir cada vez más lejos en busca de adventistas con quienes compartir la luz recientemente descubierta. El verano de 1849 lo encontró poniéndose en contacto con un herrero, Dan R. Palmer, dirigente de un grupo adventista en Jackson, Michigan. Bates le dio a Palmer, que estaba levemente interesado, su primer sermón al ritmo de los golpes del martillo de Palmer sobre el yunque. Los argumentos de Bates llegaron a destino. Convencido de que lo que había oído era la verdad, Palmer invitó a Bates a hablar al grupo adventista el domingo siguiente. Antes que Bates saliera de Jackson, todo el grupo adventista decidió guardar el sábado.

Tres años más tarde, Bates volvió a Jackson para animar a sus conversos. En esta ocasión, un enérgico joven predicador adventista de ideas futuristas, Merritt E. Cornell y su esposa, aceptaron con renuencia escuchar a Bates cuando hablara en la casa de Dan Palmer. Cornell confiaba de que podría prontamente mostrar los errores en la presentación de Bates. Pero dentro de las dos semanas siguientes había llevado el mensaje de Bates a su suegro, Henry Lyon, y a John P. Kellogg, un vecino adventista a quien fue a ver en un campo de heno. Durante casi un cuarto de siglo, Cornell sería uno de los evangelistas más destacados de los adventistas del séptimo día. Aunque dificultades personales interrumpieron sus labores más tarde, merece una buena parte del crédito de la rápida expansión de las doctrinas adventistas a través de Michigan.

Durante su segunda visita a Jackson, el capitán Bates oyó hablar de varias familias adventistas en Indiana, y decidió visitarlas. En el camino, se sintió impulsado por el Espíritu Santo para descender del tren en el pueblecito de Battle Creek. Fue hasta la oficina del correo, y preguntó por "el hombre más honesto del pueblo". Unos pocos minutos más tarde, anduvo por la calle Van Buren hacia el hogar del presbiteriano David Hewitt. Era temprano en la mañana

cuando Bates llamó a la puerta de Hewitt, y anunció que tenía una verdad importante para presentar. Fue invitado cortésmente a participar primero del desayuno y a dirigir el culto de familia, y más tarde le dieron la oportunidad de presentar sus creencias. Toda la mañana los Hewitt escucharon la presentación de la esperanza adventista completa, con ilustraciones de los carteles del capitán que siempre llevaba a mano. Los temas eran nuevos para ellos, como lo fue la doctrina del sábado, que Bates analizó por la tarde. Pero los Hewitt quedaron convencidos. Guardaron el siguiente sábado y formaron el núcleo de una congregación que se reunió en su casa hasta que se construyó la primera capilla en Battle Creek. La conversión del presbiteriano Hewitt, quien nunca había tenido conexiones con los adventistas, terminó en forma efectiva con la creencia que tenía Bates todavía en que la puerta de la gracia estaba cerrada.

No siempre llevaba días o semanas de esfuerzo interesar a otros creyentes en el adventismo sabatario. Un día, en diciembre de 1851, dos conferenciantes se detuvieron brevemente en Baraboo, Wisconsin, y les llevó sólo una hora hacer una presentación esquemática de los mensajes de los tres ángeles de Apocalipsis 14, los grandes períodos proféticos, el sábado bíblico, y la bestia de dos cuernos de Apocalipsis 13. Sentado entre sus oyentes estaba el bautista Joseph H. Waggoner, editor y director de un diario político local. Waggoner quedó tan intrigado que pasó cada minuto disponible estudiando los temas que tan brevemente le habían presentado y llamado la atención. En pocos meses estaba firmemente cimentado en la fe adventista. Algunos de sus nuevos colegas se preguntaban si su falta de trasfondo millerita lo podría admitir a través de la "puerta cerrada". Pero no tuvieron que esperar mucho. Waggoner cambió su sillón de editor por el papel de un evangelista itinerante por todo Wisconsin, Iowa, Illinois, Indiana y Michigan. Escritor persuasivo, preparó algunas de las respuestas más afortunadas de los sabatarios a los adventistas futuristas, o de "una era venidera", que florecían en su territorio.

De regreso en el interior del Estado de Nueva York, la influencia de un sólo ejemplar de la *Review* fue la que inició al agricultor y predicador John Byington en una investigación de la verdad del sábado. Aunque Byington no había quedado particularmente impresionado por una conferencia millerita que había escuchado en 1844, ahora, en 1852, aceptó los conceptos de los adventistas sabatarios. Tres años más tarde, construyó una de las primeras iglesias adventistas del séptimo día, cerca de su hogar en Buck's Bridge, Nueva York. Byington más tarde llegaría a ser un predicador de sostén propio en Michigan, y el primer presidente de la Asociación General de los Adventistas del Séptimo Día.

Una combinación de la lectura de una *Review* y una visita personal de Bates fue lo que condujo a Roswell F. Cottrell a unirse a los adventistas sabatarios en 1851. Cottrell venía de una antigua familia hugonote que tenía profundas raíces en la fe bautista del séptimo día. Él había oído las predicaciones milleritas, pero no se había sentido impresionado de seguirlas, porque quienes predicaban no observaban toda la ley de Dios. Se convenció después de comparar las enseñanzas de la *Review* con las de la Biblia. Cottrell llegó a ser un contribuyente frecuente de la *Review*, y también preparó una larga serie de estudios bíblicos para que se usaran como lecciones de la escuela sabática que eran publicadas en *The Youth's Instructor.* Más tarde las imprimieron en forma de libro, *The Bible Class* (La clase bíblica).

Uriah Smith

Durante el otoño de 1852, un joven, que después de Jaime White desempeñaría el papel más importante en el desarrollo de la *Review and Herald,* estuvo luchando con la doctrina del sábado. Uriah había tenido sólo doce años cuando pasó, con su madre adventista, por el Gran Chasco. En años posteriores decidió seguir una carrera literaria. Luego, en setiembre de 1852 asistió a una conferencia de los adventistas sabatarios en Washington, New Hampshire. Las cosas que oyó allí comenzaron a convencerlo de que el cuarto mandamiento todavía demandaba la observancia del séptimo día como el día de reposo. Después de doce semanas de estudio, decidió convertirse en un adventista observador del sábado. En mayo del año siguiente, poco después de cumplir 21 años, Uriah se unió a su hermana Annie en la oficina de la *Review* en Rochester. En ese tiempo, su poema de 35 mil palabras titulado "The Warning Voice of Time and Prophecy" (La voz anunciadora del tiempo y la profecía) fue publicado, por partes, en la revista. Smith llegó a ser una especie de editor, liberando a Jaime White para que pudiera viajar y predicar más.

Smith hizo más que escribir y editar los ejemplares. La oficina de la *Review* estaba comenzando a publicar una cantidad importante de folletos, algunos escritos expresamente para la circulación en esa forma, otros como reimpresiones de artículos de la revista. Como no tenían las herramientas apropiadas, el personal de la oficina se veía reducido a usar lo que tenía a mano. Uriah Smith pasó muchas horas refilando los bordes irregulares de los folletos con su cortaplumas. Con frecuencia quedaba con ampollas en las manos y, recordaba Smith, los folletos que eran prolijos en su doctrina eran desprolijos en su presentación.

Stephen Haskell

En 1853 la *Review* comenzó a publicar un folleto pequeño titulado sencillamente "Elihu acerca del sábado". Este folleto jugó un papel muy importante en hacer de Stephen N. Haskell un adventista observador del sábado. Haskell tenía 19 años cuando oyó su primer sermón sobre la segunda venida de Cristo por un adventista evangélico desconocido. Tan emocionado estaba, que hablaba del tema con todo aquel con quien se encontraba. Un amigo lo desafió a predicar, y Stephen en son de broma prometió hacerlo si sus amigos le conseguían un salón y el público. Para su asombro, ellos lo hicieron. No dispuesto a retroceder, Haskell cumplió su promesa, y desde entonces combinó la predicación adventista de tiempo parcial con la venta del jabón que fabricaba.

En camino a casa de una reunión campestre en Connecticut en el verano de 1853, Haskell decidió visitar a un grupo de creyentes adventistas que había establecido en Canadá el año anterior. Mientras esperaba un cambio de trenes en Springfield, Massachusetts, decidió dejar allí su baúl en depósito hasta su regreso. Lo dirigieron al taller de hojalatería del ferrocarril perteneciente a William Saxby, quien aceptó el depósito con cortesía. Pronto la conversación tocó el tema del sábado, ya que Saxby era un adventista observador del sábado. Aunque Haskell evitó una invitación a una reunión de los sabatarios, se fue con Saxby para pasar la noche, y Saxby le dio un rápido resumen de las verdades que él creía. A la mañana siguiente, cuando Haskell se iba, Saxby le dio a su huésped unos pocos folletos incluyendo "Elihu sobre el sábado". Antes de llegar a su destino en el Canadá el joven predicador quedó convencido de que "de acuerdo con la mejor luz de que disponía, el séptimo día era el sábado, y que yo lo guardaría hasta que tuviera luz adicional".

El tema del sábado le pareció tan claro a Haskell, que estaba seguro de que sus amigos adventistas también lo aceptarían rápidamente. Pero cuando trató de presentar el tema en una conferencia adventista en Worcester, Massachusetts, encontró que pocos lo escucharon; le fue negado el privilegio de hablar con todo el grupo. Al final de la conferencia, Haskell fue invitado a la casa de Thomas Hale, de Hubbardston. Aquí, durante los siguientes pocos meses, persuadió al grupo adventista a convertirse en sabatarios. Algún tiempo más tarde, José Bates apareció repentinamente ante la puerta de Haskell, anunciándose como un amigo de William Saxby. Antes que Bates se fuera, los Haskell habían aceptado todas las doctrinas que el capitán les había presentado, y enviaron con él un pedido de cada folleto y revista publicados por la oficina de la *Review*.

Movimiento hacia la unidad

Sería difícil sobreestimar el papel que jugó la *Review and Herald* en producir la cohesión, el estímulo y la unidad doctrinal en el cuerpo de adventistas sabatarios que crecía lentamente. Durante sus primeros años, la revista estuvo dedicada principalmente a artículos que promovían las principales doctrinas distintivas de la iglesia desarrolladas en los años posteriores a 1844. Casi dos tercios de lo publicado en los dos primeros volúmenes trataban sobre el sábado o la perpetuidad de la ley de Dios. También se destacaban los artículos sobre profecías bíblicas, especialmente las que se aplican a los eventos de los últimos días. La doctrina del santuario celestial siguió recibiendo un tratamiento regular. Pero a mediados de la década de 1850, llegaron a destacarse artículos que trataban acerca de los peligros del espiritismo y la creencia en la inmortalidad natural del hombre.

Al comienzo la *Review* había sido mayormente el producto de la pluma de Jaime White, pero en el transcurso de la década de 1850, las contribuciones de J. N. Andrews, J. H. Waggoner, R. F. Cottrell y Uriah Smith llegaron a ser más y más frecuentes. Después de varios volúmenes, se añadió una sección de "comunicaciones", que a veces ocupaba casi una cuarta parte de la revista. Ésta incluía cartas de misioneros itinerantes como José Bates, así como de los adventistas aislados y esparcidos, quienes con frecuencia analizaban sus experiencias religiosas. De este modo, esta sección sirvió muchos de los propósitos de las antiguas "reuniones sociales". La *Review* también presentaba informaciones sobre los movimientos de los ministros itinerantes y anunciaba la hora y el lugar de conferencias generales de los creyentes.

Aunque la adición de ayudantes jóvenes alivió a Jaime White de muchas de las tareas técnicas, el aumento del personal presentaba problemas de otro tipo, el principal de los cuales involucraba las finanzas. Por 1854 entre quince y veinte personas necesitaban alimentos y alojamiento mientras trabajaban con los folletos y las revistas, y aun los libros pequeños que salían de la pequeña prensa manual Washington. Con frecuencia, alojamiento y comida era todo lo que el personal recibía durante largos meses. A pesar de trabajar días de catorce a dieciocho horas, White encontró que era cada vez más difícil equilibrar las finanzas. Más y más se veía forzado a realizar el papel de administrador y financista. El creciente esfuerzo mental y físico parecía amenazar su vida misma. Necesitaba ayuda para llevar esas cargas.

Vayan al oeste

En esas circunstancias, ante ellos había dos opciones. En su primer viaje a Michigan en 1853, los esposos White habían quedado impresionados por el vigor y la generosidad exhibidos por algunos de los miembros nuevos de ese Estado. En una visita similar al año siguiente,

White se atrevió a especular que quizá en un año más podría ser necesario comprar una carpa para acomodar a las multitudes crecientes que venían para escuchar "el mensaje del tercer ángel". "¿Por qué esperar un año?", preguntó M. E. Cornell. Él creía recordar que una carpa millerita estaba depositada en Detroit. ¿Por qué no comprarla enseguida? Cuando se mencionó esta posibilidad a varios de los creyentes de Sylvan y de Jackson, rápidamente contribuyeron el dinero necesario, y Cornell fue enviado a comprar la carpa. Encontró que ya la habían vendido, por lo que siguió a Rochester, Nueva York, y el 8 de junio estaba de regreso con una tienda circular de 18 metros de diámetro, que muy pronto fue levantada en Battle Creek. Aquí Cornell y J. N. Loughborough iniciaron el primer experimento de evangelización en carpas de los adventistas sabatarios. ¿Podría Michigan ser un buen lugar para reubicar la oficina de la *Review*?

Vermont parecía ser la otra posibilidad. Los creyentes en ese Estado parecían ser más vigorosos e innovadores que los de otras partes de Nueva Inglaterra. Las conferencias con los hermanos de ambos estados eventualmente confirmaron la decisión de los White de aceptar la oferta de Dan Palmer, J. P. Kellogg, Henry Lyon y Cyrenius Smith de que cada uno adelantaría $300 para la construcción de una imprenta en Battle Creek, Michigan. Estos tres últimos hermanos laicos vendieron sus granjas con el fin de obtener el dinero efectivo necesario. En vista del creciente interés en el adventismo que se observaba en Illinois, Wisconsin y Iowa, ciertamente Michigan era un lugar mejor ubicado que Vermont para servir a los intereses de una iglesia que estaba luchando por nacer.

Jaime White estaba decidido a que la oficina de la *Review* fuese reconocida como propiedad y bajo la responsabilidad de todo el cuerpo de creyentes adventistas. Su actitud surgió, en parte, por la necesidad de compartir las cargas financieras y administrativas que él llevaba. También influyó el chisme que circulaba de que Jaime se estaba enriqueciendo con el trabajo de la imprenta. Como resultado de varias conferencias en Battle Creek, la última de las cuales incluyó a representantes de varios estados, el compromiso de la iglesia con las publicaciones se formalizó en el otoño de 1855. En estas conferencias, Palmer, Lyon y Cyrenius Smith fueron designados para constituir una comisión publicadora para supervisar la financiación y la promoción de la *Review*. Algunos de los delegados de diversos estados debían ayudarles. Uriah Smith, a la edad de 23 años fue elegido como editor residente, y Jaime White, J. N. Andrews, J. H. Waggoner, R. F. Cottrell y Stephen Pierce, de Vermont, como editores corresponsales. En diciembre de 1855 se publicó el primer número de la *Review* en Battle Creek.

Una comisión investigadora, nombrada en una de las conferencias, dejó bien en claro la situación del pastor White con respecto a las acusaciones de haberse beneficiado con las publicaciones, e hizo arreglos para pagar las deudas en las que había incurrido en favor de la oficina.

La mudanza a Battle Creek liberó a los esposos White de la responsabilidad de alojar y dar pensión a los empleados de la *Review*. En su propia casa modesta, y con el pequeño salario regular de Jaime, los White fueron liberados, por primera vez, de algunas de las presiones que habían frenado sus pasos durante una década.

La consolidación

No es que ahora Jaime White iba a darse una vida fácil; tal idea era impensable para él. Siguió siendo una especie de administrador general de la oficina de la *Review*, pero pronto se encontró involucrado en la planificación de publicaciones en alemán y francés y en expandir la publica-



Después de mudarse a Battle Creek, Michigan, los adventistas establecieron una prensa en un pequeño edificio de madera. Más tarde construyeron este nuevo edificio como la oficina publicadora de la Review and Herald. Fotografía de alrededor de 1865.

ción de folletos y libros. Ya a comienzos de 1854 él había sugerido a Loughborough la posibilidad de vender publicaciones adventistas a quienes asistiesen a las reuniones en la carpa. Loughborough juzgó que eso era una idea práctica.

En 1857 el pastor White comenzó una campaña para comprar una prensa movida a vapor, para poder atender el volumen creciente de las impresiones. En ese tiempo, con una vieja prensa de mano, llevaba tres días por semana para sólo imprimir la *Review*, que en 1856 había llegado a ser semanal. Reunir aproximadamente $2.500 para comprar una prensa a vapor, en un momento de depresión nacional, no fue una empresa fácil. Sin embargo, White pidió promesas con ese propósito, y tan vital había llegado a ser la *Review* que docenas de creyentes respondieron. Algunos contribuyeron hasta con $100; Richard Godsmark, un agricultor que vivía cerca de Battle Creek, vendió un par de bueyes para ayudar con la expansión necesaria. Con frecuencia, en sus visitas al pueblo, Godsmark se detenía en la oficina de la *Review* y escuchaba el golpeteo acompasado de la prensa. Sonreía con satisfacción mientras murmuraba: "Sí, los viejos Buck y Bright [los nombres de los bueyes] siguen trabajando; sí, siguen trabajando".

Y Jaime White también seguía trabajando. Casi solo, había creado una empresa de publicaciones, contra obstáculos formidables. Varias veces, fue sólo gracias al ánimo dado por su esposa en base a sus visiones, que se mantenía en la tarea. Con la "Oficina" funcionando en forma satisfactoria, White se dispuso a organizar la iglesia. Eso demandaría aún más esfuerzos.

Lecturas sugerentes para este tema

Informes de los participantes:

Elena G. de White, *Notas biográficas* (1991), pp. 137-175, contiene valiosos recuerdos del período entre el Gran Chasco y la era de la organización.

J. N. Loughborough, *Rise and Progress of Seventh-day Adventists* (1892), es una historia personal del adventismo antes de 1892.

Obras biográficas:

E. Robinson, *S. N. Haskell, Man of Action* (1967), es una biografía importante de un antiguo ministro adventista.

E. N. Dick, *Fundadores del mensaje* (1995), pp. 168-222, cubre la experiencia de J. N. Loughborough y J. N. Andrews.

Virgil Robinson, *James White* (1976), pp. 54-134, en esta biografía de Jaime White se entreteje considerable información acerca de los primeros esfuerzos para preparar publicaciones.

Arthur White, *The Early Years* (1985), t. 1 de *Ellen G. White*, pp. 163-210, pone en perspectiva la historia del comienzo de las publicaciones adventistas.

CAPÍTULO 6

Dolores de nacimiento de la Organización

La decisión de no crear otra confesión religiosa fue parte de la herencia millerita de los adventistas sabatarios. No se olvidaron muy pronto de la advertencia de George Storrs de que "ninguna iglesia puede organizarse por la invención del hombre que no llegue a ser Babilonia en el *momento en que se organiza*". Y ciertamente, en los años que siguieron inmediatamente a 1844, difícilmente estaban en condiciones de organizar *nada*. Perplejos por la desilusión, confundidos por la diversidad de nuevas doctrinas que se estaban promoviendo, necesitaban tiempo para amoldarse y confirmarse en sus convicciones religiosas con respecto al dogma y el deber.

Fue en 1854, diez años después del Chasco, que Elena de White, basada en sus visiones, comenzó a solicitar que la iglesia "se establezca en el orden evangélico que ha sido pasado por alto y descuidado". Unas pocas semanas antes, Jaime White había comenzado una serie de artículos en la *Review* sobre el mismo tema. Una abundante correspondencia y sus viajes lo habían convencido que el "rebaño disperso" debía tener una mejor dirección y organización si habían de mantener su fe y expandir su testimonio.

Waukon, Iowa

Aunque a mediados de la década de 1850 se había logrado la unidad doctrinal entre el grupo de adventistas sabatarios que estaba creciendo lentamente, muchos, al mismo tiempo, experimentaban una disminución de su fervor espiritual. En parte esto puede atribuirse a su esperanza del pronto regreso de Cristo que no se había cumplido todavía. La demora hizo que se preocuparan más en los asuntos temporales. A medida que los adventistas se unían al movimiento hacia el oeste, se involucraban en conquistar las praderas, ajustarse a las condiciones de vida de la frontera y, demasiado a menudo, a mejorar su nivel de vida. Esta fue la experiencia de la familia de E. P. Butler, de Vermont, y la de las familias de Edward Andrews y Cyprian Stevens, de Maine. Estas y otras familias estable-

cieron algo como una colonia agrícola adventista en Waukon, en el noreste de Iowa.

Al esparcirse el rebaño se diluyeron sus contactos con Elena de White; la fe, anteriormente alimentada por sus sonoras palabras de ánimo y reproche, se debilitó. En ese momento, la *Review and Herald*, la única avenida de contacto regular que compartían los creyentes esparcidos, estaba virtualmente cerrada a la pluma de Elena. En su deseo de evitar las críticas de los que tenían prejuicios contra las visiones, Jaime decidió en 1851 no publicar referencias a las visiones de su esposa, o su contenido, en las columnas regulares de la *Review*. Estaba decidido a demostrar que las doctrinas que defendía la *Review* estaban basadas *únicamente* en la Biblia, no en revelaciones sobrenaturales. Durante cuatro años, aparecieron en la *Review* sólo siete artículos de Elena de White, ninguno de los cuales mencionaba las visiones. Al ser descuidadas, las visiones llegaron a ser menos frecuentes, y los creyentes se sintieron menos seguros de su importancia. Elena misma se llegó a convencer de que su obra especial casi había terminado.



J. N. Andrews (1829-1883), uno de los líderes en el esfuerzo por organizar a los adventistas en una iglesia formal. Sirvió en la comisión ejecutiva de la Asociación General durante la década de 1860. Más tarde sirvió como presidente de la Asociación General, 1867-1869, antes de establecer la obra adventista en Europa en 1874.

A pesar de la adición de hombres como Andrews, Cornell y Waggoner a las filas de los predicadores adventistas sabatarios, muchas congregaciones pequeñas y creyentes aislados pasaban meses sin escuchar un sermón de un ministro que tuviera sus mismas convicciones. El territorio desde Maine a Minnesota era demasiado grande para el limitado número de predicadores disponibles. Y como no había ningún programa formal de apoyo financiero para los predicadores adventistas, muchos se veían forzados a sostenerse como agricultores o artesanos. Durante la primavera y el verano, como lo hizo John Byington, trabajaban en sus granjas y pastoreaban grupos dentro del radio que alcanzaban yendo con caballos y carros. Las visitas a los creyentes en otras áreas sólo podían hacerse durante los meses de invierno. El esfuerzo debido al exceso de trabajo y a la pobreza quebrantaron la salud de muchos. El más destacado de ellos fue J. N. Andrews, quien se retiró para trabajar como dependiente de la tienda de su tío en Waukon.

Antes de mucho, John Loughborough y su esposa siguieron el camino de Andrews. Loughborough pasó el verano de 1856 ayudando a dirigir reuniones en carpa en Nueva York. Como "no se proveían fondos muy abundantes para el trabajo en carpas", recordaba él, trabajaba cuatro días y medio cada semana en los campos durante el tiempo de la cosecha

y la recolección del heno. Esta labor agotadora le producía un dólar por día. Al final de la estación los hermanos de Nueva York le dieron a Loughborough dinero suficiente para lograr un promedio de cuatro dólares por semana, *¡si* incluía lo que había obtenido por su trabajo en el campo en esa suma! No es extraño que llegó a estar "algo desanimado en cuanto a las finanzas", y le dijo a su esposa que se mudarían a Waukon, donde podría trabajar como carpintero, y predicar en el área a medida que el tiempo y las finanzas lo permitieran.

Los esposos White estaban muy preocupados por el pensamiento de perder a ministros jóvenes como Andrews y Loughborough. Durante una visita al norte de Illinois hacia fines de 1856, Elena recibió una visión que mostraba a los adventistas de Waukon deslizándose a un estado de apatía religiosa. Tanto ella como Jaime sintieron la preocupación de visitar y animar a este grupo. A pesar del tiempo que les era adverso, dos de sus huéspedes ofrecieron llevarlos con trineos los 320 kilómetros [200 millas] que había hasta Waukon. Unos pocos kilómetros al este del río Mississippi, la nieve que había estado cayendo se transformó en lluvia. Encontraron que el hielo barroso del río estaba cubierto por unos 30 centímetros [un pie] de agua. Los residentes locales les advirtieron que no era seguro cruzar el río. Pero el grupo se sintió impulsado a seguir. Orando todo el camino, con mucho cuidado cruzaron el río. Cuatro días más tarde estaban en Waukon, agradecidos a Dios porque los había librado.

Reclutan pastores

Una de las primeras personas que los esposos White encontraron en Waukon fue a John Loughborough. "¿Qué haces aquí, Elías?", le preguntó Elena tres veces. La turbación de Loughborough se



J. N. Loughborough (1832-1924) sirvió con Jaime White como uno de los miembros de la primera comisión ejecutiva de la Asociación General. Loughborough dio muchos años de liderazgo a la iglesia como predicador, administrador y escritor.

veía reflejada también en la bienvenida poco entusiasta que los adventistas locales les dieron a los visitantes del este. Más bien de mala gana acordaron citar a una reunión para la noche siguiente. Durante este culto, Elena tuvo una visión en la cual recibió el mensaje: "Retornad a mí", dijo el Señor, "y yo me volveré a vosotros, y sanaré todas vuestras apostasías".

Mary Loughborough fue la primera en responder al llamado de Elena. Otros siguieron en rápida sucesión. Durante esa noche y los días siguientes hubo un profundo reavivamiento espiritual en Waukon. Cuando los esposos White y sus compañeros regresaron hacia el este, John Loughborough fue con ellos. El resto de ese invierno trabajó en el norte de Illinois, mientras Mary, con mucho valor, permaneció en Waukon. Aunque la salud de Andrews era demasiado precaria

para que comenzara a predicar en forma inmediata, él también pronto estuvo de regreso en la tarea evangélica.

Los problemas financieros siguieron molestando a los pastores adventistas. El apoyo que recibían era enteramente voluntario. Durante sus primeros tres meses de trabajo después de salir de Waukon, Loughborough recibió alojamiento y comida, un sobretodo de piel de búfalo que valía diez dólares, y diez dólares en efectivo, una cantidad vergonzosamente pequeña por todo un invierno de trabajo. Para ahorrar dinero, Loughborough caminó los últimos 40 kilómetros [26 millas] al regresar a Waukon.

En 1857, mientras los Estados Unidos soportaban una depresión financiera, la recompensa que se le dio a Loughborough por el trabajo del invierno en Michigan consistió en tres bloques de azúcar de arce de unos cinco kilogramos [diez libras], cinco barriles de manzanas, cinco barriles de papas, el equivalente de unos nueve litros de porotos, un jamón, medio cerdo, y cuatro dólares en efectivo. Loughborough tuvo suerte en esa ocasión porque pudo usar la pareja de caballos de los esposos White en sus viajes. Otros, como J. H. Waggoner, caminaban. La falta de dinero en efectivo para reemplazar sus zapatos y ropa gastados hizo que su apariencia fuera deprimente. ¿De qué manera podían los hombres en esa condición ganar conversos a los mensajes de los tres ángeles?

La benevolencia sistemática

En la primavera de 1858, la congregación de Battle Creek formó un grupo de estudio, bajo la dirección de John Andrews, para buscar en la Biblia indicios acerca del plan de Dios para el sostén del ministerio. A comienzos de 1859 este grupo propuso un plan de donaciones sistemáticas, que fue aprobado por la iglesia de Battle Creek; pronto se lo promovió desde las columnas de la *Review*. Más tarde, ese año, en una conferencia general de los creyentes adventistas que se reunió en Battle Creek, se recomendó el sistema a todos los adventistas.

Los hermanos de Battle Creek sugerían que, siguiendo las instrucciones de Pablo en 1 Corintios 16:2, cada creyente separara una suma específica "cada primer día". Se animó a los hermanos a comprometerse desde cinco a veinte centavos por semana, y a las hermanas entre dos a diez centavos. Se debía aumentar esta promesa hasta en cinco centavos por semana por cada $100 dólares de propiedades que poseyeran los hermanos. La "benevolencia sistemática" o "Sister Betsy" (por las iniciales en inglés de "benevolencia sistemática"), como se apodó el plan muy pronto, fue rápidamente aceptado, e inmediatamente planteó otro problema: ¿a quién debían entregarse estas promesas, y qué debía hacerse con este dinero? La *Review* aconsejó a cada grupo de creyentes que nombraran un tesorero, que debía mantener a mano cinco dólares para atender a los predicadores itinerantes. El resto debían enviarlo a los grupos con carpas para sus gastos de evangelización. La sugerencia de John Loughborough, en 1861, de que se introdujera el diezmo bíblico aparentemente fue prematura. A pesar del apoyo de Jaime White, no tuvo una aprobación amplia.

Así como la obtención de recursos y el pago a los predicadores sugería la necesidad de algún tipo de organización, de la misma manera el número creciente de creyentes demandaba una organización para coordinar sus esfuerzos y promover sus creencias. La novedad de las reuniones en carpas estaba logrando reunir grandes muchedumbres en más de media docena de estados. Las conferencias atrajeron a 1.500 personas en una pequeña comunidad de Michigan, y casi 1.000 se

reunieron en Iowa, con una población más escasa. También era posible reunir grandes cantidades de creyentes adventistas para conferencias: 250 en Battle Creek en 1857, y un crecimiento similar de asistencia en otras partes.

El trabajo entre personas con diferentes idiomas

La naciente iglesia también estaba comenzando a alcanzar a algunos de los subgrupos culturales en los Estados Unidos. Dos hermanos francocanadienses, A. C. y D. T. Bourdeau, se unieron a las filas de los adventistas sabatarios en 1856. Pronto comenzaron su obra entre la población de habla francesa en Quebec y Vermont. En Wisconsin hubo contacto con varias familias noruegas que habían estado perplejas sobre el tema del sábado, aun antes de emigrar a América del Norte. A pesar de la barrera del idioma, Andrew Olsen y su esposa pronto llegaron a ser adventistas sabatarios bautizados. Treinta años más tarde, su hijo Ole llegaría a ser el presidente de la Asociación General. Aunque varias familias vecinas se unieron a los Olsen en su nueva fe, la obra entre los escandinavos no floreció hasta que John G. Matteson, un predicador bautista danés aceptó el adventismo del séptimo día en 1863. Este vigoroso joven dinamarqués viajó extensamente por Wisconsin, Illinois, Iowa y Minnesota en busca de compatriotas que fueran receptivos.

Una reunión en carpa realizada en Ohio, en 1857, fue responsable de añadir a las filas adventistas a uno de los inmigrantes recientes más pintoresco y enigmático. Michael Czechowski había sido educado para el sacerdocio en su Polonia nativa. Desilusionado por la corrupción de algunos de los clérigos, y en peligro por causa de sus actividades políticas nacionalistas, Czechowski huyó a Roma. Una audiencia con el papa Gregorio XVI debilitó aun más su fe en la iglesia Católica Romana en vez de fortalecerla, aunque siguió como sacerdote por varios años más. Después que renunció al sacerdocio, su temor de las intrigas de los jesuitas lo llevaron a huir a América del Norte. Allí se convirtió al protestantismo, y eventualmente al adventismo. Las capacidades lingüísticas de Czechowski fueron útiles en la obra entre los canadienses y los habitantes de Nueva Inglaterra de habla francesa. Por 1860 se había radicado en la ciudad de Nueva York. En ese crisol de culturas, el sacerdote convertido en adventista estableció una congregación en Brooklyn, trabajando en favor de los franceses, los polacos, los italianos, los alemanes y los suecos. Sin embargo, Czechowski anhelaba regresar como misionero a Italia, y suplicó, sin éxito, que sus hermanos lo enviaran allá.

Era difícil para Bates, los esposos White, Loughborough y otros dirigentes adventistas, volver sus ojos hacia el este en ese momento. Las oportunidades parecían llamar hacia el oeste. "Los campos están blancos en Michigan", escribió Jaime White en 1857, "y en realidad por todo el amplio oeste". En carpas durante los veranos, y en escuelas durante los inviernos, el "Padre" Bates, John Loughborough, Merritt Cornell, Joseph Waggoner, y una docena de otros evanvelistas exhibían sus carteles y captaban el interés de centenares de personas. Esta era una experiencia difícil para aquellos que habían conocido las burlas y el ridículo en los años después de 1844. Aun las frías estadísticas confirmaban el movimiento hacia el oeste del interés adventista. Mientras la *Review* lograba que una persona nueva se suscribiera en Nueva Inglaterra en 1858 y además perdía nueve en Nueva York, obtuvo 125 nuevos suscriptores en Michigan y Ohio, y 120 de más allá al oeste.

El crecimiento demandaba un lugar céntrico para las oficinas

Durante una serie de reuniones en carpa en Greenvale, Illinois, Moisés Hull aceptó con todo entusiasmo las enseñanzas de los adventistas sabatarios. Él predicó su primer sermón durante esa misma serie. Pronto le estaba ayudando a Cornell en Iowa. La elocuencia natural y el razonamiento persuasivo de Hull atrajeron grandes multitudes y produjeron además una constante demanda de sus servicios. Hull no fue el único ayudante de Cornell, porque Angeline Lyon Cornell era un miembro clave del equipo evangelizador. Bendecida con abundante energía e inteligencia, la Sra. de Cornell a menudo enfrentaba valerosamente las incomodidades de los constantes viajes y la incertidumbre financiera para acompañar a su esposo. Con frecuencia, después que su esposo desarmaba la carpa y se mudaba a otro pueblo, ella quedaba para instruir y fortalecer a los interesados en las creencias adventistas. De muchos modos ella fue la antecesora de la instructora bíblica, cuyo trabajo, no tan brillante ni visible, haría mucho para aumentar la feligresía adventista.

A medida que Jaime White consideraba el número creciente de creyentes, y pensaba en las posibilidades para aumentar la expansión, se convencía más y más de que los acontecimientos demandaban una organización. Muchos de sus hermanos seguían vacilando. Sin embargo, a pesar de ellos, la obra estaba desarrollando un núcleo, un nervio central, ubicado en el pueblito de Michigan llamado Battle Creek.

En Battle Creek habían sucedido muchas cosas desde ese día, en 1852, cuando José Bates estuvo buscando al "hombre más honesto en el pueblo". En la primavera de 1853 había ocho adventistas que se reunían para los cultos del sábado en la sala de David Hewitt. Más tarde, ese mismo año, el pastor Joseph Frisbie y su esposa se unieron a los Hewitt en el extremo oeste de Battle Creek. La presencia de Frisbie ayudó a acelerar el interés de la comunidad en el adventismo, y esto se vio todavía aumentado por la primera reunión en carpa dirigida por Loughborough y Cornell en 1854. En la primavera de 1855 el grupo adventista se sintió impulsado a construir su primera casa de culto, capaz de contener cuarenta personas sentadas. Por ese tiempo, los adventistas del este de Michigan comenzaron a fluir a Battle Creek: los Cornell, los Lyon, los Kellogg. Entonces, en el otoño de 1855, la oficina publicadora se mudó allí desde Rochester; a esto se añadió la presencia de Jaime White y su esposa, la familia de S. T. Belden, Uriah Smith, George Amadon y varios más.

Los esposos White, que viajaban mucho, sentaron raíces en Battle Creek. Allí, en 1857, construyeron su primera casa propia, una modesta estructura de madera, con seis habitaciones, que costó $500. Ese año, la congregación local construyó su segunda casa de adoración. Aunque recién a mediados de la década de 1860 la feligresía pasó los cien miembros en Battle Creek, sin embargo los hermanos, en 1857, demostraron su fe construyendo una estructura con capacidad para 300 personas. Tenían el deseo de albergar conferencias de los creyentes de todo el Estado y de la nación. Ya Battle Creek se consideraba como el centro del adventismo sabatario.

Grupos disidentes

Los años de la década de 1850 no fueron de un progreso incesante hacia la unidad, En 1853, un episodio al parecer insignificante en Jackson, Michigan, condujo a la primera división definida en las filas del adventismo sabatario. H. S. Case y C. P. Russell, dos predicadores

adventistas se irritaron mucho con una de las hermanas de Jackson porque ella había perdido su compostura al tratar con un vecino difícil. Repetidamente invitaron a esta hermana a confesar su error de usar un nombre repugnante durante ese incidente. La mujer negó haber usado la palabra de la que la acusaban; las emociones subieron de punto y la congregación se dividió.

En ese momento, los esposos White visitaron Jackson. En visión, Elena vio que la mujer había estado mal al perder su paciencia. Case y Russell, que habían observado la visión y la creyeron genuina, estaban jubilosos. Los acontecimientos del día siguiente, cambiaron el cuadro. En una segunda visión, la Sra. White vio que la mujer no había usado la palabra de la que la acusaban, sino una que tenía un sonido parecido. También se le mostró a Elena que los dos predicadores habían manifestado una conducta dura y no cristiana; por ello, fueron reprendidos. Ahora la mujer admitió francamente su error, reconociendo que los hechos habían ocurrido como los había descrito la Sra. White. Heridos por la reprensión de Elena, Case y Russell casi inmediatamente comenzaron a desafiar la validez de las visiones y también el manejo financiero del pastor White en la oficina de la imprenta. Para demostrar que los esposos White no eran confiables en asuntos de doctrina, citaron como evidencia las ideas equivocadas anteriores de los esposos White con respecto a la "puerta cerrada".

Para promover sus acusaciones, Case y Russell lanzaron un periódico llamado *Messenger of Truth* (Mensajero de la verdad). Por recomendación de Elena de White este "Grupo del Mensajero" fue mayormente ignorado y, como ella había predicho, los Mensajeros pronto comenzaron a estar en desacuerdo entre ellos. En unos pocos años el periódico desapareció.

Entretanto, una deserción más seria había ocurrido en Wisconsin. Allí, los conceptos de J. M. Stephenson y D. P. Hall acerca del milenio llegaron pronto a coincidir con los de los adventistas de la "era venidera", que eran numerosos en esa región. Cuando esa posición fue refutada en la *Review*, ellos también se amargaron contra los esposos White. Se logró una alianza temporaria con el Grupo del Mensajero, y las teorías de los partidarios de la "era venidera" florecieron en el *Messenger of Truth*. Durante un tiempo pareció que la mayoría de los creyentes en Wisconsin desertarían. Pronto, sin embargo, Stephenson y Hall renunciaron al sábado y en consecuencia, perdieron la mayoría de sus seguidores.

El Grupo del Mensajero y el episodio de Stephenson y Hall subrayaron la necesidad de una organización con autoridad para tratar con las posibles herejías. La organización a nivel local ya *había* comenzado, por lo menos en 1853, con la elección de diáconos para oficiar en las ordenanzas del lavamiento de los pies y la comunión. Las escasas visitas de pastores regulares habían convencido a la mayoría de los adventistas sabatarios del valor de este paso vacilante. Bates y White ya habían tomado en sus propias manos la certificación y la ordenación de pastores. Emitieron credenciales primitivas firmadas por ellos mismos como los "pastores dirigentes".

Avance hacia la organización

Como ocurrió al fin, el tema de la propiedad legal de bienes, las iglesias y la oficina publicadora, eventualmente impulsó a los observadores del sábado a tener una organización formal. Como las congregaciones locales no eran corporaciones legales, no podían poseer los títulos de las casas de culto construidas con sus contribuciones. Estas capillas eran propiedad legal del creyente que

había contribuido con el sitio para la construcción. En caso de que esta persona muriera o apostatara, podían producirse serias complicaciones. En Cincinnati, cuando el dueño del terreno sobre el cual se había construido el tabernáculo adventista se enemistó con la iglesia, transformó la pequeña capilla ¡en una fábrica de vinagre!

Para prevenir dificultades similares, algunos grupos locales comenzaron a formar asociaciones legales. Aparentemente, el primero de ellos fue el grupo sabatario de Parkville, Michigan. En mayo de 1860 firmaron las cláusulas formales de la asociación, usando el nombre de Iglesia de Parkville de la Segunda Venida de Cristo. Varios meses más tarde, la congregación de Fairfield, Iowa, siguió, pero llamándose "La Iglesia del Dios Vivo".

Si la elección del nombre reflejaba la individualidad de cada congregación local, la regla quedaría constituida por la diversidad. ¿De qué modo esta diversidad podía tender hacia la unidad de acción para terminar la proclamación de los mensajes de los tres ángeles? El problema de un nombre apropiado llegó a estar íntimamente ligado con la idea de una organización legal.

Durante toda la primera mitad de 1860 creció el debate sobre la organización. Jaime White enfatizó que por ser el agente general de la oficina de la *Review*, se lo consideraba el dueño de ella. Esto era cierto, aunque veintenas de creyentes desde Maine hasta Wisconsin habían invertido dinero en la planta y su equipo. Sin embargo, tanto era el temor de algunos de que cada paso legal que se diera fuera una "unión de Cristo con César", que R. F. Cottrell pudo escribir que quienes estaban invirtiendo recursos en la oficina lo "prestaran al Señor, y que debían confiar en el Señor por ello. Si él viera apropiado que lo perdieran, si eran fieles él lo recompensaría en el más allá".

Tales argumentos tendían a despertar la ira de Jaime White: "Consideramos peligroso dejar al Señor lo que él nos ha encargado a nosotros, y sentarnos en el banco para hacer poco o nada", escribió. White estaba dispuesto a dejarle a Dios la operación de la naturaleza, "pero si Dios en su palabra eterna nos llama a *actuar como mayordomos fieles* de sus bienes, será mejor que nos ocupemos de estos asuntos en una forma legal: la única manera en que podemos manejar bienes raíces en este mundo".

Al fin de ese verano, mientras la mayor parte de los estadounidenses estaban preocupados con la campaña presidencial, Jaime White citó a los delegados a Battle Creek para una conferencia con respecto al futuro legal de la oficina publicadora. El 29 de septiembre de 1860, los representantes de por lo menos cinco estados comenzaron la sesión administrativa más importante que los adventistas sabatarios hubieran realizado. Con José Bates como su presidente, y Uriah Smith como secretario, se sumergieron en una discusión en gran escala acerca de la organización. Todos estaban de acuerdo que lo que se hiciera debía ser bíblico, pero algunos rehusaban aprobar algo que no fuera específicamente sancionado por las Escrituras. Allí estaba el problema, pues Jaime White observó irónicamente: "Yo no he sido capaz de encontrar todavía en el buen libro ninguna sugerencia en cuanto a la prensa movida a vapor, tener reuniones en carpas, o cómo los observadores del sábado deberían sostener su oficina publicadora".

Estatus legal

Después de prolongadas discusiones, se logró un consenso acerca de la organización de los creyentes en asociaciones

legales para poder poseer las propiedades y realizar transacciones que se pudieran defender, aunque no se pudiera lograr la organización de una iglesia. Después de aprobar una resolución que recomendaba la organización legal de las congregaciones que estaban construyendo edificios para iglesias o estuvieran haciendo planes para ello, Bates, como presidente, designó una comisión de tres para traer recomendaciones acerca de la oficina publicadora y un nombre para la iglesia. Bates, que favorecía la organización, astutamente nombró a dos moderados, Andrews y Waggoner, junto con T. J. Butler, un opositor vigoroso de la organización y de darle un nombre a la iglesia. De esta manera puso la responsabilidad de sugerir un rumbo de acción directamente sobre los vacilantes.

Aunque incapaces de convenir en algún nombre para recomendar, la comisión propuso que la conferencia eligiera siete hombres para solicitar a la asamblea legislativa la aprobación de un acta que les permitiera organizar una Advent Review Publishing Association (Asociación Publicadora Adventista Review). Después que se estudiaron y aclararon las expectativas de los delegados de que los organizadores arreglarían que hubiera una amplia participación en la propiedad y el control de la oficina, el plan fue aceptado por unanimidad. La conferencia nombró a Jaime White, J. H. Waggoner, J. N. Loughborough, G. W. Amadon, Uriah Smith, George Lay y Dan Palmer para que organizaran la asociación.

El problema del nombre

El 1° de octubre los delegados estaban listos para atacar el problema del nombre. Algunos sentían que elegir un nombre los convertiría simplemente en otra denominación. Ya eran catalogados como una denominación, contestó Jaime White, "y yo no sé cómo impedirlo, a menos que nos desbandáramos, nos esparciéramos, y nos olvidáramos de todo esto". Y White estaba en lo cierto. Cualquier grupo que tenga un poco de cohesión es considerado por los que no son miembros como una entidad aparte. La conveniencia dictaba que debería aplicarse algún nombre a este grupo. Los adventistas sabatarios habían recibido diversos nombres: "gente del séptimo día", "cerradores de puertas del séptimo día", "adventistas observadores del sábado", y "puerta cerrada y sábado del séptimo día y aniquiladores", para sólo mencionar algunos. Hasta se habían referido a sí mismos como "el remanente", "el rebaño esparcido", o "la iglesia de Dios".

Cuando por fin se decidió recomendar un nombre, "la Iglesia de Dios" tuvo muchos defensores. J. B. Frisbie lo había estado promoviendo desde 1854; en el verano de 1860 Jaime White reveló que él también lo favorecía. T. J. Butler presionaba para aceptarlo, rehusando aceptar cualquier otro nombre. Pero muchos otros sentían que "Iglesia de Dios" sonaba demasiado presuntuoso. Además, ya otros grupos lo estaban usando. Los delegados favorecían un nombre que identificara rápidamente las principales doctrinas que sostenían. ¿Qué mejor nombre que adventistas del séptimo día? Les había sido aplicado tanto como cualquier otro nombre, y tenía la virtud de identificar claramente las principales doctrinas que ellos proclamaban.

David Hewitt finalmente tomó la iniciativa y propuso la adopción del nombre "adventistas del séptimo día". Sólo T. J. Butler se opuso hasta el mismo fin, aunque varios más rehusaron votar en una dirección u otra. Durante toda la conferencia, Elena de White se había mantenido en segundo plano. Sin embargo, ahora aprobó de todo corazón el nombre elegido. "El nombre adventistas

del séptimo día anuncia las verdaderas características de nuestra fe, y convencerá a la mente inquisitiva", escribió Elena. "Como una saeta del carcaj de Dios herirá a los transgresores de la ley de Dios, y conducirá al arrepentimiento hacia Dios y a la fe en nuestro Señor Jesucristo".

La estructura

El impedimento para la organización había sido eliminado. Desde allí en adelante, el movimiento para llegar a una estructura denominacional perfeccionada fue constante. No toda oposición fue silenciada; algunas personas permanecieron tan firmemente convencidas de que cualquier organización era Babilonia, que cortaron sus conexiones con los adventistas del séptimo día. Pero la mayoría, como R. F. Cottrell, tal vez el crítico más influyente contra la organización, aceptó con buena disposición las decisiones adoptadas por la Conferencia de Battle Creek.

A comienzos de los días de la Guerra Civil Norteamericana, un pequeño grupo de adventistas del séptimo día, reunidos en Battle Creek, solicitaron a nueve pastores que prepararan recomendaciones para un plan de organización de la iglesia. El informe de los ministros, que apareció en la *Review* en junio de 1861, sugería tres niveles de organización: iglesias locales, "asociaciones o conferencias distritales o estatales", y finalmente, una conferencia general que representara a todas las iglesias y hablara en nombre de ellas.

Aun antes de que aparecieran estas recomendaciones, la Asociación Publicadora Adventista del Séptimo Día se había registrado formalmente. Los organizadores decidieron identificarla claramente bajo el nombre denominacional en vez del de *Adventist Review* como se había considerado en un principio. La Asociación era una corporación sin fines de lucro, cuyos dueños eran todos los accionistas adventistas que hubieran suscrito acciones de diez dólares cada una. Cada acción le daba un voto a su dueño, que podía ser ejercido por un intermediario. Los dirigentes serían elegidos anualmente. Durante los siguientes veinte años, hasta su muerte en 1881, Jaime White sirvió como presidente y gerente general de la Asociación.

En el verano de 1861 las tropas federales fueron rechazadas por los sureños en Bull Run. Por un tiempo, los White temieron que las fuerzas opuestas a la organización también rechazarían el movimiento hacia la organización de la iglesia. Regresando de un viaje por Nueva York, el pastor White informó que fue "asaltado por el pensamiento de que, en resumen, la mayoría está en oposición al tema de la organización o guarda silencio sobre él". Los informes del oeste indicaban también en esa región una frialdad hacia la organización.

Se organiza la primera Conferencia o Asociación

Pero había todavía apoyo en el corazón adventista. En una conferencia de los creyentes de Michigan en Battle Creek, del 4 al 6 de octubre, bajo la conducción de White, Loughborough y Bates, se dieron pasos que resultaron en la formación de la Conferencia (Asociación) de Michigan de los Adventistas del Séptimo Día. Después de establecer claramente que las iglesias no debían tener ningún credo sino la Biblia, los participantes en la Conferencia recomendaron que en cada congregación los miembros firmaran un pacto de que se estaban asociando como "una iglesia, y que tomaban el nombre de adventistas del séptimo día, y se comprometían a guardar los mandamientos de Dios y la fe de Jesucristo". Esta firma del pacto fue durante mucho tiempo una característica

principal de la organización de una iglesia nueva.

Después de muy poca discusión, se recomendó una organización sencilla para el Estado. Se la conocería como Conferencia (Asociación), término que ya empleaban los metodistas, y sus sesiones anuales estarían constituidas por pastores y delegados de todas las iglesias en el Estado. Los dirigentes de la Conferencia serían mantenidos al mínimo: un presidente, un secretario, y una comisión ejecutiva de tres personas. Los organizadores designaron como su presidente a José Bates, y como su secretario a Uriah Smith hasta la primera reunión anual de la Conferencia al año siguiente. Loughborough, Cornell y Hull fueron nombrados como la primera comisión ejecutiva. La Conferencia decidió emitir credenciales, cada año, a los pastores que servían dentro de sus límites, de modo que las congregaciones pudieran estar seguras de que un predicador viajero era quien decía ser.

El ejemplo de los hermanos de Michigan demostró ser contagioso. Antes de un año se habían organizado otras seis conferencias. Cuando las iglesias en alguna área vacilaban, laicos activos los impulsaban a la acción. Uno de ellos, Joseph Clarke, de Ohio, no podía comprender la vacilación de los que se oponían a la organización. "¿Por qué no se unen en este asunto?", escribió Clarke en la *Review*. "Cuando pienso, que después de todo lo que se ha dicho y hecho en este asunto, cómo el Hno. White está exasperado, de qué modo el testimonio es pisoteado, cómo la iglesia es maniatada, cómo el buen Espíritu es menospreciado, oh, es provocador, es enfermante, es desanimador, es completamente insulso y nauseabundo como el agua tibia de una charca estancada".

Los organizadores de Michigan habían reconocido que los ministros y los laicos tenían una actuación algo diferente en la organización de la iglesia. Ellos habían pedido a los pastores que había entre ellos que estudiaran cuidadosamente los principios bíblicos con respecto a la organización de iglesias locales y publicaran sus recomendaciones en la *Review*. Así como la conferencia que organizó la Asociación de Michigan, ese informe estableció un modelo para la iglesia en crecimiento. Reconocía diversos tipos de líderes. Una vez organizada, la iglesia debía elegir por lo menos un anciano y uno o más diáconos de entre sus miembros. El anciano local debía realizar los bautismos y dirigir la Cena del Señor cuando no había ningún pastor disponible. Los diáconos debían atender los asuntos temporales de la iglesia.

Los hermanos laicos desempeñaron un papel importante en esos primeros años. En la primera reunión anual de la Asociación de Michigan, el laico William S. Higley fue elegido presidente para el siguiente período. Esa sesión de la Conferencia también decidió pagar a los ministros un salario regular, y pedirles un informe periódico de sus actividades.

La Asociación (Conferencia) General

Probablemente el paso más importante dado por estos hermanos de Michigan en 1862, fue invitar a las otras asociaciones de los estados recientemente organizadas a que enviaran delegados para reunirse con ellos durante la conferencia anual de 1863, de modo que se pudiera organizar una Conferencia (Asociación) general. Esta fue una invitación a las *conferencias* (asociaciones), no a las iglesias individuales. De esta manera la denominación estableció un modelo de estructura jerárquica indirecta. Los representantes de otros cinco estados se unieron con los delegados de Michigan del 20 al 23 de mayo de 1863, para adoptar una constitución y elegir dirigentes para

la Asociación (Conferencia) General. La constitución contemplaba una comisión ejecutiva de tres miembros, entre los cuales estaba el presidente, para tener la supervisión general de todos los pastores, y asegurarse de que estuvieran distribuidos en forma apropiada. También se la comisionaba para fomentar la actividad misionera y autorizar los pedidos generales de recursos.

La comisión de nombramientos de la Conferencia reconoció el papel destacado de Jaime White en traer a la existencia a los adventistas del séptimo día, y lo invitó a ser el presidente de la Asociación General. Jaime rehusó aceptar la invitación. Él temía que habiendo defendido por tanto tiempo la organización, ahora se lo acusara de haberla promovido sólo para obtener poder. La comisión se dirigió entonces a John Byington, quien sirvió durante dos períodos como el dirigente máximo de la denominación. Uriah Smith llegó a ser el secretario de la Asociación General, y E. L. Walker, activo en la causa de la organización procedente de Iowa, el tesorero. Jaime White y John Loughborough fueron designados con Byington para formar la comisión ejecutiva. Poco después esta comisión fue ampliada para incluir a J. N. Andrews y George W. Amadon, uno de los primeros trabajadores de la casa publicadora.



Después de mucha meditación los adventistas decidieron en 1860 organizarse en una denominación formal y adoptar el nombre de adventistas del séptimo día. John Byington (1798-1887), un ex ministro metodista de Nueva Inglaterra, de sesenta y cinco años, que también había sido abolicionista, llegó a ser el primer presidente de la Asociación General, en 1863.

Después de una década de debates, el paso final de la organización se había completado en una atmósfera de optimismo y buena voluntad. "Tal vez ninguna de las reuniones anteriores de que hemos gozado", escribió Uriah Smith, "se caracterizó por tanta unidad de sentimiento y armonía de emociones". Y era bueno que fuera así. Los adventistas del séptimo día eran todavía una pequeña minoría entre los cristianos en Norteamérica, y la feligresía estimada en 3.500 miembros en 1863, estaba repartida por todo el norte de los Estados Unidos, desde Maine a Minnesota y Missouri. Con no más de treinta pastores para apacentar el rebaño esparcido, muchas iglesias no veían a un pastor tal vez en todo un año.

La guerra civil

La iglesia nació en tiempos peligrosos. Desde la primavera de 1861 los Estados Unidos habían estado envueltos en la mayor crisis que habían afrontado desde que se habían establecido como nación. El prolongado debate acerca de la esclavitud había llegado a su clímax en 1860, cuando Abrahán Lincoln, empeñado en detener la expansión de la esclavitud hacia los territorios, fue elegido presidente por la mayoría de los estados libres. Temerosos de lo que podría depararles el futuro, los estados sureños siguieron

a Carolina del Sur y se separaron de la Unión. Lincoln y los miembros norteños del congreso rehusaron reconocer la legalidad de esa decisión. El resultado fue una guerra civil: sangrienta, divisiva e intensamente controvertida.

¿Exactamente de qué manera debían relacionarse los adventistas del séptimo día con la guerra y la controversia de la esclavitud? Con respecto a la esclavitud, los milleritas en general había tenido una actitud reformadora: Himes, fue un asociado cercano de William Lloyd Garrison, y José Bates había ayudado a organizar una sociedad antiesclavista en su pueblo. La *Review* enseñó que "la esclavitud es descrita en la palabra profética como el pecado más oscuro y condenatorio de la nación". Esta actitud hizo que las publicaciones adventistas fueran excluidas en los estados esclavistas.

Sin embargo, la preocupación por la inminencia del advenimiento hacía difícil que los adventistas dedicaran tiempo a la abolición y otras reformas sociales. Seguros de que Cristo vendría pronto, creían que descartar la esclavitud, la intemperancia, y otros pecados eran parte de la preparación para ese evento. Sin embargo, no tenían esperanza de erradicar el pecado antes del advenimiento, por lo que creían que la esclavitud existiría hasta el fin. Deploraban la creciente controversia política que distraía a los hombres de lo que era más importante: la preparación para la segunda venida de Cristo.

Tres meses antes de que se iniciaran las hostilidades, Elena de White advirtió a los adventistas de que la secesión conduciría a una terrible guerra que involucraría "grandes ejércitos de ambos lados". Ella habló de muerte y miseria, tanto en el campo de batalla como en las prisiones, y advirtió a los miembros de la iglesia que perderían seres amados en la guerra. Estas vislumbres que le fueron dadas durante una visión en Parkville, Michigan, el 12 de enero de 1861, contrastaba con la idea de la mayoría de los norteños, que en ese momento esperaban una rebelión de corta duración. El primer llamado que hizo Lincoln de reunir 75.000 soldados contemplaba que estarían sólo noventa días bajo bandera.

Actitudes hacia la conscripción

A pesar de sus conceptos antiesclavistas, los adventistas del séptimo día no se apresuraron a ofrecerse para participar en las tareas del ejército. Algunas de las razones para esto era su comprensión de Apocalipsis 6:12 al 17 y Apocalipsis 13. Ellos creían que los Estados Unidos llegarían a su fin, y esto también indicaría el fin del mundo. Esto era irrevocable; ninguno podía demorar el calendario profético de Dios. En segundo lugar, si eran soldados, les resultaría virtualmente imposible guardar el cuarto y el sexto mandamientos; su deber de obedecer la ley de Dios tenía prioridad sobre el odio a la esclavitud y la rebelión.

Unas dos semanas después de la primera batalla de Bull Run, Elena de White recibió luz adicional con respecto a la guerra. En una emocionante visión de la batalla, ella observó cómo la intervención de los ángeles impidió que las fuerzas de la Unión [el norte] cayeran en una trampa desastrosa que habían preparado los de la Confederación. Por medio de la derrota, Dios castigaba al Norte por haber tolerado tanto tiempo la esclavitud; sin embargo, ella creía que Dios no permitiría que ninguno de los dos bandos obtuviera un triunfo rápido.

A medida que la guerra continuaba, se necesitaron más y más soldados. La renuencia de los adventistas del séptimo día de ofrecerse como voluntarios provocaba comentarios y sospechas entre los vecinos. Dentro de las filas adventistas se formaron tres grupos: unos pocos favorecían una activa participación

en la guerra con el fin de acabar con la esclavitud; algunos pacifistas mantenían su disposición de aceptar el martirio o la prisión antes que participar en cualquier esfuerzo bélico; y un tercer grupo estaba dispuesto a servir, pero sólo si no necesitaban portar armas ni matar.

Para el otoño de 1862 se consideraba la conscripción ordenada por el gobierno como la solución para las necesidades de soldados que tenía el ejército. Esto llevó a Jaime White a publicar una exposición extensa acerca del punto de vista adventista en la *Review*. Él señaló que los adventistas que habían votado en 1860 habían apoyado unánimemente a Abraham Lincoln; que detestaban la esclavitud y no tenían simpatías por la rebeldía. Habían demostrado así la lealtad adventista al gobierno, y esto explicaba por qué no se sentían en condiciones de participar en la vida militar.

La conscripción nacional, sugería Jaime White, podría alterar algo la situación, porque "en caso de ser llamado, el gobierno asume la responsabilidad por violar la ley de Dios". Resistir el reclutamiento era "locura" y sería ir "demasiado lejos, creemos, de tomar la responsabilidad del suicidio".

El editorial del pastor White precipitó un diluvio de cartas a la *Review*. Tanto los abolicionistas como los pacifistas extremos denunciaban su posición. Otros dudaban de la idea de la responsabilidad del Estado por los actos individuales de violación de la conciencia. White aceptó que una posible ley de conscripción constituía "un tema que produce mucha perplejidad". En realidad, parece que White durante el otoño de 1862 sintió lo mismo con respecto a la posición de no combatiente; su artículo inicial en la *Review* puede considerarse como una especie de "globo de ensayo" para lograr que el público participara en la discusión de este tema controvertido. Herido por la severidad de sus críticos pacifistas, sintió que ellos estaban decididos a "suscitar una pequeña guerra" propia sobre este tema.

Gradualmente, de este debate surgió una posición intermedia. Pastores destacados como J. H. Waggoner y J. N. Loughborough se pusieron del lado del pastor White en la posición que estaba surgiendo de que (1) los adventistas del séptimo día no debían resistir el reclutamiento, pero (2) que tampoco deberían tomar las armas. A través de todo el debate, Elena de White permaneció en silencio. Muchos feligreses esperaban que ella hablara con autoridad; en cambio se limitó a dar advertencias contra posiciones fanáticas y una declaración de que "el pueblo de Dios... no puede ocuparse en esta guerra desconcertante porque está opuesta a cada principio de su fe". Participar en ella conduciría a una "violación continua de la conciencia". Al mismo tiempo, ella reprendió severamente a los pacifistas adventistas en Iowa que habían solicitado a la legislatura que reconociera la posición de ellos. En cambio, ella decía que deberían hacer sus pedidos a Dios y confiar en él para la solución de sus problemas.

A medida que la guerra continuaba, el gobierno encontró que era cada vez más difícil reclutar soldados para atender las necesidades del ejército. En un esfuerzo para evitar tener que recurrir a la conscripción, el gobierno federal, los gobiernos estatales y los locales incrementaron la campaña de gratificaciones que habían promovido desde los comienzos de la guerra. Por medio del ofrecimiento de dinero en efectivo para el reclutamiento, muchos hombres fueron persuadidos a ofrecerse como voluntarios. Los dirigentes adventistas del séptimo día cooperaron en la campaña de gratificaciones en Battle Creek. Jaime White y John P. Kellogg

sirvieron en una comisión local encargada de solicitar recursos para pagar las gratificaciones; por lo menos en una oportunidad, Merritt Cornell permitió el uso de su carpa de evangelización para tener reuniones destinadas a estimular el reclutamiento. Tales actos no escaparon de las críticas dentro de las filas adventistas, pero los líderes se sentían justificados en dar todo el apoyo posible al gobierno.

El 3 de marzo de 1863, el Congreso aprobó la primera ley de conscripción de la nación. Todos los hombres de veinte a cuarenta y cinco años, que estaban en condiciones físicas aceptables, quedaron sujetos al servicio militar. No se hizo ninguna provisión para los objetores por razones de conciencia o para el servicio de no combatientes. El Congreso proveyó dos salidas: un conscripto podía evitar el servicio proveyendo un sustituto o comprando una excepción, que costaba $300. Para los adventistas esto fue providencial.

Reunir $300 para obtener una excepción estaba lejos de ser fácil para la mayoría de los adventistas, que provenían de las chacras, los talleres y pequeños comerciantes. Jaime White y otros dirigentes animaron activamente a todos los miembros a compartir la carga financiera de los hermanos que encontraron que debían reunir el dinero para la excepción. Es mejor hipotecar su propiedad, escribió White, que ser reclutado, pero no usar la necesidad de reunir el dinero para la excepción como una excusa para disminuir el apoyo financiero a la iglesia.

Debido mayormente a los esfuerzos que hicieron los cuáqueros, el Congreso finalmente enmendó la ley de conscripción en febrero de 1864. De allí en adelante, los objetores por razones de conciencia que eran reclutados podían ser asignados a tareas en hospitales o en cuidar a los ex esclavos liberados. Aunque los adventistas del séptimo día dieron la bienvenida a esta nueva posibilidad, la mayoría de ellos continuaron aprovechando la provisión de la conmutación. Repentinamente, en julio de 1864, esta opción estuvo en peligro, pues el Congreso eliminó la conmutación excepto para los objetores por razones de conciencia reconocidos. La Iglesia Adventista del Séptimo Día, una iglesia naciente que realmente se organizó durante los años de guerra, ¿sería reconocida como objetora por razones de conciencia?

Un trío de pastores adventistas presentaron al gobernador de Michigan, Austin Blair, una declaración oficial preparada por la comisión ejecutiva de la Asociación General que contenía las razones por las cuales los adventistas del séptimo día pedían ser reconocidos como no combatientes. Llevaron cartas de recomendación de ciudadanos destacados de Battle Creek que testificaban de la lealtad e integridad cristiana de los adventistas. Debido a la recepción cortés de Blair y su disposición de reconocer que los adventistas del séptimo día tenían "derecho a todas las inmunidades otorgadas por ley a los que en conciencia se oponían a llevar armas o a entrar en la guerra", esto provocó que se hicieran peticiones similares a los gobernadores de Illinois, Pennsylvania y Wisconsin. La confirmación amistosa de la idoneidad de los adventistas en esos estados también ayudó a preparar el escenario para una apelación al gobierno federal.

J. N. Andrews fue el elegido por la comisión de la Asociación General para llevar el caso a Washington, D. C. Allí, el 30 de agosto de 1864, se reunió con el Capitán Preboste, el general James B. Fry. Andrews llevaba consigo un panfleto titulado "EL reclutamiento", que la Asociación General había publicado hacía poco, como una explicación de la posición de no combatientes de los ad-

ventistas del séptimo día. También presentó la aprobación que el Gobernador Blair había dado al concepto adventista. Después de examinar éstos y otros documentos de apoyo, el General Fry aseguró a Andrews que daría órdenes para que sus subordinados reconocieran como no combatientes a todos los adventistas del séptimo día que trajeran pruebas de su feligresía. Andrews consideró que su misión había tenido éxito.

Pero el optimismo de Andrews fue prematuro; muchos comandantes locales no tenían simpatía por los objetores de conciencia de cualquier clase. Los reclutas adventistas con frecuencia se encontraron amenazados con la prisión o la asignación inmediata de una posición en el frente, con o sin arma. Afortunadamente, la guerra estaba aproximándose a su fin, aunque en ese momento esto no resultaba evidente. La convocatoria que hizo Lincoln a comienzos de 1865 de 300.000 reclutas adicionales "consternó" a los dirigentes adventistas. Obtener la conmutación para todos los adventistas que pudieran ser reclutados sería un verdadero problema. Ya las experiencias de los últimos reclutas no auguraban nada bueno para los no combatientes adventistas.

Por sugerencia de Jaime White la comisión de la Asociación General designó el segundo sábado de febrero de 1865 como un día especial de ayuno y oración, tanto por los soldados adventistas como por la pronta terminación de la guerra. Dándose cuenta de que se necesitarían unos $25.000 sólo para pagar la tasa de conmutación para los miembros de la congregación adventista de Battle Creek, los dirigentes de la iglesia temieron la virtual suspensión de su obra. Se hizo un nuevo llamado para dedicar del 1° al 4 de marzo para "oraciones fervientes y continuas" con el fin de que la situación mejorara. Los feligreses no necesitaron apelaciones adicionales. Los días designados llegaron a ser días de verdadero reavivamiento espiritual. Seis semanas más tarde, el general Lee se rindió, y la guerra terminó. Junto con la nación, los adventistas se alegraron; muchos sintieron que habían visto una respuesta directa a sus oraciones.

Durante esos tensos meses finales de la guerra, varios soldados adventistas se encontraron privados de su feligresía en la iglesia. Uno de esos hombres había sido miembro de la iglesia de las oficinas centrales en Battle Creek. La noticia de su exclusión fue publicada visiblemente en la *Review*. Es muy posible que los dirigentes de la iglesia decidieron que la condición de la mayoría de los adventistas que prefirieron el servicio de no combatiente, no debía ser puesta en duda por los oficiales del gobierno que podrían descubrir que algunos adventistas se habían ofrecido para el servicio regular.

La década que siguió a la reubicación de la oficina de la *Review* en Battle Creek fue tumultuosa para los adventistas del séptimo día. Su larga desconfianza acerca de la organización por fin se había superado. Habían logrado una posición común frente al servicio militar en los días más difíciles y en medio de una guerra en la que ellos sentían profundamente los puntos en conflicto. En el proceso, llegaron a convencerse de que el Señor quería que ellos hicieran mucho más antes de su retorno que lo que ellos se habían imaginado al principio.

Lecturas sugerentes para este tema

Problemas de organización:

C. C. Crisler, *Organization: Its Character, Purpose, Place and Development in the Seventh-day Adventist Church* (1938), pp. 11-110, acentúa los conceptos de Elena y Jaime White acerca de la organización.

Godfrey T. Anderson, "Make Us a Name", *Adventist Heritage*, t. 1, N° 2 (julio de 1974), pp. 28-34, analiza el debate sobre la adopción de un nombre denominacional.

_________, "Sectarianism and Organization, 1846-1864", en *Adventism in America* (1986), Gary Land, ed., correlaciona el desarrollo de la doctrina y la necesidad de organizarse.

J. N. Loughborough, *The Rise and Progress of Seventh-day Adventists* (1892), pp. 210-254, incluye lo que el autor, como participante en la organización de la denominación, recordaba acerca del movimiento.

Arthur White, *The Early Years* (1985), t. 1 de *Ellen G. White*, caps. 28, 30-31 y *The Progressive Years* (1986), t. 2 de *Id.*, los capítulos 2 y 3 analizan las luchas del comienzo de la organización denominacional y su relación con la Guerra Civil Norteamericana y la condición de no combatientes.

Los no combatientes:

A. W. Spalding, *Origin and History of Seventh-day Adventists*, t. 1 (1961), pp. 279-333, da un excelente informe del movimiento de organización y del problema de los no combatientes.

P. Brock, *Pacifism in the United States* (1968), pp. 843-861, es un resumen breve pero útil de este problema.

CAPÍTULO 7

Llega la Reforma Pro Salud

"Escuché decir que perdió a su bebé", le dijo un caballero a otro.

"Sí, ¡pobrecito! Tenía sólo cinco meses de edad. Hicimos todo lo que pudimos. Consultamos a cuatro médicos, le produjimos ampollas en la cabeza y los pies, le pusimos cataplasmas de mostaza por todo el cuerpo, le dimos nueve polvos de calomel, le aplicamos sanguijuelas en sus sienes, le hicimos sangrías, le dimos toda clase de remedios, y sin embargo, después de estar enfermo una semana, murió".

Aunque este incidente hace que la práctica médica estadounidense del siglo XIX parezca mucho peor de lo que realmente era en 1875, es un cuadro bastante fiel de las medidas primitivas que se usaban un cuarto de siglo antes. Si un médico de mediados del siglo tenía una educación profesional formal, ésta se limitaba a unos pocos meses de conferencias que incluían poca práctica en laboratorio o ninguna, igual que ninguna experiencia clínica. Con mayor frecuencia sencillamente lo aprendía de un practicante establecido. Al no tener ningún conocimiento real de las causas de la enfermedad, cómo se difundían, o del valor de los procedimientos sanitarios, los médicos prescribían libremente una gran variedad de drogas peligrosas sobre la base de tanteos. Entretanto, el estadounidense promedio consumía enormes cantidades de medicamentos patentados y antiguos remedios nativos.

En los tiempos anteriores a la guerra civil, los estadounidenses sufrían mucho de una cantidad de enfermedades virtualmente desconocidas para sus descendientes en las últimas décadas del siglo XX: fiebre tifoidea, difteria, malaria, tuberculosis. Cuando todavía faltaban varias décadas para la llegada de la ciencia de la nutrición, los perseguía casi constantemente la dispepsia y otros problemas estomacales. ¿Cómo podrían saber que el exceso de grasa, comidas fritas, carne, harinas refinadas y pasteles eran los culpables?

Frente a este trasfondo Sylvester Graham y William Alcott en la década de

1830 habían llamado a una reforma en la dieta y a depender de baños, ejercicios, descanso, y el abandono del alcohol, el té y el café para mejorar la salud. En estas circunstancias, la publicación del *Water Cure Journal* (Revista de la curación con agua) en 1845 no pareció irrazonable a muchos, especialmente después que la ágil pluma de Russell T. Trall comenzara a promover las maravillas de la hidroterapia.

En 1850, sin embargo, el debate acerca de la esclavitud preocupaba tanto a los estadounidenses que a los reformadores de la salud les resultaba cada vez más difícil encontrar quienes los escucharan. Los problemas de la Guerra Civil y de la Reconstrucción dominaron las siguientes décadas. Al mismo tiempo, el cuidado médico estadounidense comenzó a mejorar mientras las "curas con agua" mal administradas se derrumbaban. La reforma de la salud parecía estar a punto de desaparecer.

José Bates

Difícilmente se podía esperar que los primeros adventistas sabatarios se interesaran en las virtudes del vegetarianismo, de las compresas de agua fría y caliente, del ejercicio y de la luz solar. Estaban demasiado ocupados proclamando la inminencia del advenimiento, estudiando las profecías de Daniel y el Apocalipsis, y buscando a tientas el camino hacia una organización formal. Sin embargo, uno de sus patriarcas, el capitán José Bates, había descubierto el valor del cambio de hábitos para promover una mejor salud ya en sus días milleritas. Su paso elástico, espalda erguida, y la energía con la que viajaba desde Massachusetts a Wisconsin deben haber inducido a algunos de sus amigos a preguntarse si no había alguna conexión entre las prácticas alimentarias del capitán y su vigor juvenil.

Durante sus días en el mar Bates comenzó a abandonar prácticas que él había encontrado dañinas para su salud y su carácter moral. Aunque por varios años abandonó una resolución que había tomado en un principio de no beber licores fuertes, en 1821 renunció a ellos definitivamente. Bates encontró que esperaba con ansias el único vaso que se permitía beber a la hora del almuerzo, con más ansias que la comida misma. Él reconoció que esto era peligroso. Al año siguiente, el vino se agregó a la lista de bebidas proscritas. Poco después, Bates y un colega decidieron liberarse del tabaco.

Todo esto precedió la rendición de la vida del capitán Bates a Cristo. Bates llegó a ser miembro de la Iglesia Cristiana de Fairhaven, Massachusetts. Después de su bautismo, sugirió que el pastor se uniera con él para organizar una sociedad local de temperancia. Aunque su propuesta fue recibida con frialdad, Bates comenzó a interesar en ello a amigos y conocidos, y en 1827 ayudó a organizar una de las primeras sociedades de temperancia de la nación. El viaje final del capitán fue memorable porque rehusó proporcionar las raciones acostumbradas de aguardiente a su tripulación.

Poco después de retirarse del mar a la edad de 35 años, José Bates y su esposa asistieron a una reunión social en la cual se sirvió un té más fuerte que el que ellos acostumbraban servirse. Esa noche José no pudo dormir hasta después de la medianoche. Como resultado, dejó de usar té y café. Una década más tarde, Bates fue alcanzado por el movimiento millerita. A medida que se acercaba el año en que esperaban el regreso de Cristo, Bates modificó drásticamente su dieta. Renunció al consumo de carne, manteca, queso, grasa, pasteles y tortas. No resulta claro qué fue lo que precipitó este cambio. Puede haber sido su lectura de Sylvester Graham; o tal vez entró en contacto con el Dr. L. B. Coles, un mé-

dico y conferenciante adventista, que fue uno de los principales sintetizadores de la doctrina de la reforma pro salud.

Por un tiempo breve en 1845 el capitán Bates restringió su dieta solamente a pan y agua. Aunque más tarde incluyó otra vez frutas, verduras, nueces y cereales, el agua constituyó la única bebida que tomaba. Esta abstención pareció mejorar su salud en vez de arruinarla. Aunque los esposos White, Loughborough, Uriah Smith y la mayoría de los demás líderes adventistas del séptimo día sufrían con frecuencia de mala salud, Bates en gran medida evitó esta suerte durante la mayor parte de sus ochenta años. Aunque no se ocupó de propagar sus prácticas alimentarias hasta que Elena de White recibió sus visiones sobre la salud, su testimonio silencioso debe haber impresionado a sus asociados.

El alcohol y el tabaco

Aunque la mayor parte de las enseñanzas de la reforma pro salud no habían sido aceptadas ampliamente por los adventistas en las décadas de 1840 y 1850, la historia fue diferente en lo que respecta al alcohol y el tabaco. Ninguno quería encontrarse con Cristo estando ebrio; por ello, las bebidas fuertes fueron desterradas. Se tomó una actitud algo diferente con respecto a las bebidas caseras de bajo contenido alcohólico. John Harvey Kellogg recordaba que durante su niñez se conservaba en el sótano de su casa un barrilito de ale [cerveza espesa] para la "debilidad de estómago". También se usaba "vino doméstico" en pequeñas cantidades con propósitos medicinales, y para usar durante la Cena del Señor. Esto ocurría antes de que fuera general el conocimiento de cómo conservar jugo de uva sin que fermentara. Pero aun el vino doméstico podía conducir a la embriaguez, como lo demostró un caso embarazoso en el Instituto de Reforma Pro Salud en 1873. Gradualmente, los adventistas aprendieron que la abstención total era el único camino seguro.

Ya en el otoño de 1848 se le habían mostrado a Elena de White los efectos perjudiciales del tabaco, el té y el café. Aunque los esposos White no iniciaron una campaña vigorosa contra estos elementos en forma inmediata, Elena no vaciló en caracterizar al tabaco como "una maleza inmunda" que "debe ser dejada de lado o abandonada". El pastor Bates insistió que los creyentes abandonaran el tabaco, y con un éxito considerable. Al informar acerca de sus viajes en 1849, el capitán escribió: "Las pipas y el tabaco están saliendo de la vista en forma rápida... Nada debe ser demasiado querido o precioso para abandonarlo ahora en favor de la causa". Esta última oración se refiere al punto que con mayor frecuencia fue estimulado durante esos primeros años, como los peligros para la salud del tabaco, el té y el café. ¿Cómo podrían los adventistas, con recursos limitados, desperdiciar dinero en elementos que no les hacían bien, cuando la necesidad de fondos para esparcir los mensajes de los tres ángeles era tan grande?

Hacia fines de 1853, la *Review and Herald* comenzó a tomar una posición firme contra el tabaco, y una un poco más moderada con respecto al té y al café. Además de los argumentos económico y de salud, se añadió una razón religiosa. El tabaco perjudicaba las capacidades mentales; por ello, "la persona que usa tabaco, no puede ser tan buen cristiano como podría serlo sin él". Un poco más tarde, Jaime White caracterizó el hábito del tabaco como una "práctica que deshonra a Dios". Sin embargo, cuando en 1855 los adventistas sabatarios en Vermont votaron "retirar la diestra del compañerismo" a los que usaban tabaco, este voto provocó considerable resistencia. Al año siguiente modificaron su

posición por la de trabajar "con espíritu de mansedumbre" con el fin de persuadir a los que usaban el tabaco "de abstenerse de este mal".

Reforma en la dieta

Aún antes de ganar la batalla contra el tabaco, el té y el café, Elena de White comenzó a ampliar su llamado a que los adventistas hicieran cambios para mejorar su salud. En una visión se le mostró que los observadores del sábado debían exhibir una norma superior de pureza y abstenerse de hacer "un dios de sus vientres". La Sra. White recomendó más "alimentos no refinados, libres de grasa", en lugar de los alimentos refinados que se comían con demasiada frecuencia.

Recomendar lo que los feligreses debían o no debían comer era entrar en un terreno delicado. La gente se aferra a sus preferencias de alimentos con fuerza, y no siempre con racionalidad. El esquema de la dieta de una persona crece gradualmente desde su niñez. Alterarla puede provocar fuertes objeciones. Los mismos esposos White habían demostrado esto cuando algunos del "pequeño rebaño" comenzaron a sugerir, ya en 1850 que la carne de cerdo debía ser abandonada como alimento. Jaime no tenía objeciones contra las personas que seguían ese camino. Hasta estaba de acuerdo que "el uso libre y abundante" de cerdo y otros animales "obstaculiza y nubla la mente", pero no favorecía hacer de ello un tema importante. Cuando varios resucitaron el problema de la carne de cerdo hacia el final de la década de 1850, Elena de White tomó una posición similar. "Si es el deber de la iglesia abstenerse de la carne de cerdo", escribió ella, "Dios lo revelará a más de dos o tres. Él enseñará a su *iglesia* cuál es su deber".

Hidroterapia

Durante los primeros meses del invierno de 1863, acontecimientos dentro de su propia familia ayudaron a preparar a los esposos White para otro avance en cuanto a la vida saludable. Una epidemia de difteria barría la nación. Dos de los muchachos White desarrollaron repentinamente los síntomas de la enfermedad: dolor de garganta, ronquera y fiebre alta. En forma coincidente, alguien llamó la atención del pastor White a una nota en un diario en la que el Dr. James C. Jackson, uno de los reformadores en pro de la salud más destacados y defensor de la hidroterapia, bosquejaba un tratamiento para la difteria. En vez de drogas, dependía de un sistema de baños calientes y compresas frías, una dieta líquida moderada, beber agua en abundancia, y una ventilación completa de la habitación del enfermo, todo combinado con descanso y una atención cuidadosa. Los esposos White decidieron aplicar la receta del Dr. Jackson. Sus hijos se recuperaron satisfactoriamente, y cuando llamaron a Elena a ayudar al niño de una vecina con los mismos síntomas, ella siguió el mismo procedimiento con éxito. Aquí había una demostración vívida de la utilidad de los remedios naturales.

Desde ese tiempo en adelante, el pastor White mostró un interés creciente en las prácticas para mejorar la salud y combatir las enfermedades. Reimprimió el artículo del Dr. Jackson en la *Review*. En las semanas siguientes, aparecieron otros, escritos por los reformadores Dio Lewis y W. W. Hall, que enfatizaban el papel de una vestimenta, dieta, descanso y ventilación adecuados para mantener la salud.

Luz de arriba

Sin embargo, durante la primavera de 1863 Jaime White estaba principalmente interesado en perfeccionar la estructura

organizativa de la iglesia. Poco después de haber logrado esto, con un grupo de otros creyentes de Battle Creek, los esposos White viajaron a Otsego, Michigan, para apoyar un esfuerzo evangelizador bajo carpa dirigido allí por R. J. Lawrence y M. E. Cornell. Los esposos White pasaron el fin de semana con la familia Hilliard, a varios kilómetros del pueblo. Una noche, durante el culto vespertino del 5 de junio, Elena fue invitada a guiarlos en un culto de oración. En medio de su oración le fue dada una visión repentina que tendría enormes implicaciones para la obra y enseñanzas de los adventistas del séptimo día.

Durante la visión de Otsego, que duró unos cuarenta y cinco minutos, el "gran tema de la Reforma pro Salud" fue bosquejado a grandes rasgos ante la Sra. White. Ella vio que la temperancia incluía más que el sencillo abandono del licor. Se extendía también al trabajo y a la alimentación. Se le reveló que el agua pura y blanda era un remedio mejor que muchas drogas que se usaban en ese tiempo. Una dieta sin carnes era la más saludable. De importancia básica era la idea de que "es un deber sagrado cuidar de nuestra salud, y despertar a otros acerca de su deber".

Del mismo modo que en el caso del sábado y del santuario celestial, la visión de la reforma pro salud no reveló un punto de vista nuevo y singular. Todos los puntos principales enfatizados habían sido descubiertos por personas como Graham, Coles y Trall. La visión transmitió a los adventistas del séptimo día la aprobación divina de los remedios naturales por sobre las drogas, y un programa de salud equilibrado que incluía la dieta, el ejercicio, el aire fresco, el descanso, la luz del sol y los poderes curativos del agua. El interés de Jaime White quedó tan estimulado que envió una nota al Dr. J. C. Jackson en Dansville, Nueva York, pidiéndole que le enviara publicaciones sobre la salud hasta por un valor de veinticinco dólares.

Elena de White estaba ansiosa de compartir las ideas reveladas en Otsego mientras viajaba por todo Michigan, Nueva York y Nueva Inglaterra ese verano de 1863. Pronto, los oyentes perspicaces comenzaron a comentar acerca de las similitudes entre sus conceptos sobre la salud, y las ideas expresadas en libros por los Dres. Trall, Jackson y otros. Se le preguntó si había leído el periódico *The Laws of Life* (Las leyes de la vida), de Jackson, o algunos de los principales tratados de reforma de la salud. "¡No!", replicó Elena. Tampoco tenía la intención de hacerlo hasta que hubiera escrito las ideas principales que había visto en visión. Estaba decidida a que nadie pudiera decir "que yo había recibido mi luz sobre el tema de la salud de los médicos y no del Señor".

Parte de la visión de Otsego había sido dedicada a consejos específicos para Jaime y Elena relacionados con sus propios problemas de salud. Ellos debían limitar su forma de trabajo intemperante al hablar y escribir. Jaime no debía permitir que su mente se ocupara en la falta de cooperación de algunos de sus asociados. Los pensamientos lúgubres estaban teniendo un efecto adverso sobre él en lo físico. Cuando los esposos White intentaron atender estas instrucciones, Elena también estaba ocupada reformando la dieta de su familia. Se fijaron dos comidas por día: a las siete y a las trece (1 p.m.). Pan de harina integral, frutas y verduras reemplazaron los alimentos de carne de los que habían dependido tanto anteriormente. Todo esto no se realizó sin luchas. La Sra. White, que hasta entonces había comido mucha carne, al principio no podía persuadir a su estómago que tolerara el pan en su reemplazo. Pero la persistencia dio resultado; pronto "gozaban con deleite" la "comida sencilla".

En el otoño de 1863, la preocupación de la Sra. White como madre se notó en un pequeño panfleto: *"An Appeal to Mothers"* (Una apelación a las madres). Escrito en un lenguaje victoriano delicado, su tema era los peligros físicos y morales inherentes que corrían los niños que practicaban el "vicio solitario" o masturbación. Elena indicó claramente que de acuerdo con la luz que Dios le había dado había una relación entre la alimentación y la vida moral y espiritual. Ella apelaba a sus lectoras a que "eliminaran los alimentos animales, y usaran granos, verduras y frutas..." en su lugar.

No siempre era fácil poner en práctica las nuevas ideas de reforma. Durante el otoño de 1863, mientras los esposos White y sus dos muchachos estaban visitando familias y amigos en Maine, Henry fue atacado con neumonía. El tratamiento convencional de un médico local de confianza demostró ser inútil. El muchacho murió. Apenas los padres dolientes enterraron a su primogénito, cuando Willie, el menor, también contrajo neumonía. Esta vez Jaime y Elena decidieron probar tratamientos sencillos con agua en vez de confiar en las drogas prescritas por el médico. Lucharon durante cinco días. La vida de Willie colgaba en la balanza. Cuando la madre exhausta intentó dormir unas pocas horas, notó que se sentía oprimida y sofocada. Después de abrir la puerta de su dormitorio, cayó en un sueño tranquilo y recibió un sueño confortante. Willie se recuperaría. Él necesitaba aire fresco así como ella lo necesitaba cuando no podía dormir. Al despertarse siguió lo que consideró que eran sugerencias divinas. Willie se recuperó. Pronto llamaron a Elena a atender a amigos y vecinos enfermos. Y ella descubrió que los agentes naturales que se le había ordenado usar en junio demostraron ser efectivos.

Con la presión de las responsabilidades de la iglesia y de la familia, pasó más de un año antes que Elena encontrara la oportunidad de escribir un informe bastante extenso de los principios de salud revelados en la visión de Otsego. Al fin del verano de 1864, un capítulo de treinta y dos páginas sobre salud apareció en el tomo cuatro de su libro *Spiritual Gifts* (Dones espirituales). Allí se encontró la primera condena publicada de la carne de cerdo como alimento, junto con consejos de sustituir con una "dieta sencilla e integral" de verduras, frutas, nueces, granos y legumbres, en vez de carnes, condimentos y suculentos pasteles. Se animaba a los lectores a considerar el plan de dos comidas por día como superior al de las tres comidas acostumbradas. La Sra. White concluyó el artículo con una fuerte condena de las drogas.

La visita a Dansville

Ahora que Elena había bosquejado los puntos principales de la reforma pro salud, los esposos White estaban listos para visitar Dansville, Nueva York, a fin de observar las reformas que se practicaban allí en "Our Home on the Hillside" (Nuestro hogar sobre la ladera) del Dr. Jackson. Otros adventistas ya había dado brillantes informes del establecimiento de Dansville. Los esposos White pasaron tres semanas en Dansville. Como su salud era mejor que lo usual —el fruto de las reformas que habían adoptado— no tomaron tratamientos allí, pero escucharon las conferencias de salud del Dr. Jackson, observaron la variedad de baños y compresas que prescribía, y gustaron los alimentos higiénicos que servían.

Como los efectos perjudiciales de los estilos corrientes de vestidos de las mujeres le habían sido presentados en la visión del 5 de junio de 1863, Elena estaba particularmente interesada en el vestido reformado que se usaba en "Our

Home". Ella creía que, con algunas modificaciones, podía ser recomendado a sus hermanas adventistas como mucho más saludable que las faldas pesadas, la cintura muy ajustada y los ceñidores que estaban de moda. Sin embargo, los esposos White no aceptaron todo el programa de Dansville. Los bailes, los juegos de naipes, y las representaciones teatrales de aficionados, que formaban una gran parte del programa recreativo del Dr. Jackson, parecían demasiado "mundanos". "Los que tienen principios religiosos", escribió Elena más tarde, "deben llevar consigo en todo tiempo la zaranda del Evangelio y cernir todo lo que oyen para elegir lo bueno y rechazar lo malo".

Cuando regresaron a Battle Creek, los esposos White comenzaron a preparar una serie de seis panfletos titulados *Health or How to Live* (La salud o Cómo vivir). Cada uno consistía de un artículo de la pluma de Elena dedicado a un tema específico: la dieta, los tratamientos con agua, los peligros de las drogas, el aire puro, la vestimenta saludable o el ejercicio adecuado. En esa época Jaime y Elena se habían familiarizado con los escritos de los reformadores de la salud anteriores. En cada uno de los panfletos de la serie *How to Live*, se incluían largos extractos de las obras de Graham, Coles, Dio Lewis y otros defensores de un programa "natural" de salud. Elena se había sorprendido de cuántas de las ideas de esos hombres "armonizaban tan de cerca con lo que el Señor le había revelado".

El vestido de las damas

A comienzos de la década de 1850, Elizabeth Miller, Elizabeth Cady Stanton y Amelia Bloomer fueron pioneras en el desarrollo de un estilo de vestido radicalmente nuevo para las damas. En lugar de los ceñidores o las múltiples faldas largas, ellas sugerían pantalones y una falda corta. Esta vestimenta en ciertos aspectos era similar a los trajes consistentes en una chaqueta y pantalones ["pantsuit"] que las mujeres estadounidenses aceptaron con entusiasmo un siglo más tarde. En la década de 1850, sin embargo, el vestido reformado era considerado por la mayoría como demasiado radical. Quienes lo usaban eran objeto de burlas y ridiculizadas. A pesar de ello, fue adoptado por las defensoras de los derechos de la mujer y reformadoras de la salud, como la Dra. Harriet Austin, asociada de Jackson en Dansville.

El estilo específico del vestido reformado adoptado por la Dra. Austin llegó a ser conocido como "la vestimenta estadounidense". La parte superior hecha por sastres y muchas veces acompañada por un chaleco, parecía demasiado masculina a Elena de White. Ella también temía que las mujeres adventistas del séptimo día que adoptaran ese estilo pudieran ser confundidas con las mujeres espiritistas, muchas de las cuales lo usaban. En el concepto de Elena, la parte de la falda de "la vestimenta estadounidense" era demasiado corta. Claramente, debían introducirse modificaciones antes de que fuera aceptable para las hermanas adventistas.

Ya en 1861 Elena de White había escrito a Mary Loughborough de que los ceñidores eran "una de las abominaciones de la tierra que Dios quiere que descartemos totalmente". Ahora en 1865, con la ayuda de amigos en Battle Creek, Elena se dispuso a preparar moldes para un vestido de reforma aceptable. Debía retener la femineidad mientras que, al mismo tiempo, liberara la cintura y las caderas de las faldas que se arrastraban por el suelo. La parte del vestido debía ser modesta, que llegara a media distancia entre la rodilla y el tobillo. Debajo de esto, unos pantalones que se extendían hasta tocar los zapatos, proveerían el abrigo para

las piernas. Después de haber preparado unos moldes sencillos, fueron anunciados en la *Review*; y Elena llevaba consigo una cantidad de ellos en sus viajes.

Durante la última mitad de la década de 1860 este vestido reformado fue un tema de ardientes discusiones en círculos adventistas. Muchas encontraban que su salud había mejorado después de adoptarlo. Otras informaban de una oposición violenta de amigos y familiares. Había una interminable discusión acerca del largo exacto del vestido. En años posteriores, la Sra. White recordaba que el vestido reformado había sido una "lucha paso a paso", y una causa de "disensión y discordia"; "lo que se había dado como una bendición se transformó en una maldición". Elena dejó de promover cualquier estilo específico, y se limitó a instar a las mujeres adventistas a que "adoptaran un vestido sencillo, sin adornos, de largo modesto". Había cosas más importantes acerca de las cuales discutir.

La enfermedad de Jaime White

En el caso de Elena de White, una de las cosas más importantes fue la salud de su esposo. Durante la primavera de 1865, Jaime White había accedido a ser el presidente de la Asociación General de los Adventistas del Séptimo Día. En los meses anteriores él se había esforzado en exceso para ayudar a Elena a preparar la serie *How to Live*. Desafortunadamente, Jaime encontró que le era difícil practicar las instrucciones de su esposa con respecto a la moderación en el trabajo. El 16 de agosto de 1865 él sufrió un ataque severo de parálisis.

Durante los días siguientes hubo mucha oración ferviente, pero sólo una leve mejoría en la condición del pastor White. Por cerca de cinco semanas Elena usó tratamientos hidroterápicos y eléctricos suaves, aparentemente con poco éxito. Finalmente, demasiado débil para seguir, Elena decidió llevar a Jaime a Dansville para que el Dr. Jackson lo tratara. La acompañaron otros dos dirigentes adventistas enfermos, J. N. Loughborough y Uriah Smith.

El Dr. Jackson tenía esperanzas de que el pastor White se recuperaría completamente después de seis a ocho meses de tratamiento. Pero después de unas pocas semanas de seguir fielmente los baños, los ejercicios y la dieta prescritos por el Dr. Jackson, se notaba poca mejoría. Con frecuencia sólo la oración ayudaba al pastor White a relajarse lo suficiente como para dormir. Como Jackson consideraba que la parálisis de Jaime se había precipitado por una atención excesiva a temas religiosos, él decidió que el paciente no participara en los cultos de oración que el grupo de adventistas celebraba tres veces por día. En cambio, debía divertirse con entretenimientos livianos y una inactividad completa.

Elena de White no estaba de acuerdo con la receta de Jackson. Después de tres meses en Dansville, ella decidió sacar a su esposo, todavía enfermo, y llevarlo a la casa de amigos en la cercana Rochester. Allí, durante un culto de oración realizado la noche de Navidad, Elena recibió otra visión importante. En ella, se reprendía a los adventistas por haber sido demasiado lentos en seguir consejos anteriores acerca de cambios en la dieta, la higiene y el cuidado de la salud. Ella vio que las enseñanzas sobre la salud debían ser incorporadas tan estrechamente al testimonio religioso de los adventistas como lo están "el brazo y la mano al cuerpo humano". Había llegado el momento para que la iglesia dejara de depender de las instituciones de salud populares y desarrollara las suyas propias. En tales establecimientos los adventistas enfermos podrían recibir un tratamiento adecuado, y todos podrían aprender a cuidar su cuerpo para prevenir enfermedades.

A pesar de muchas oraciones pidiendo su recuperación, Jaime White no experimentó una curación repentina y milagrosa. Una vez más de regreso en Battle Creek, Elena lo animó a visitar amigos y a participar en los cultos de fin de semana en las poblaciones pequeñas de Michigan central. Sus asociados temían que ella estaba presionando demasiado a Jaime; pero, como resultado de sus visiones, Elena creía que era necesaria alguna actividad en el caso de su esposo. Muy lentamente su salud mejoró. Sin embargo, cuando Elena instó a la sesión de la Asociación General de 1866 a que desarrollara su propia institución de salud, y a hacer un esfuerzo definido para informar a la iglesia con respecto a los hábitos de salud adecuados, Jaime, que todavía era el presidente de la Asociación General, no pudo asumir la responsabilidad de poner en práctica las decisiones del congreso. Esta actividad tuvo que ser realizada por otros que dirigirían más tarde en una era de gran expansión.

The Health Reformer (El Reformador de la Salud)

Hacia fines del verano de 1866 se lograron dos resultados importantes debidos a la apelación especial que hizo Elena de White para que la Asociación General se involucrara activamente en educar a los adventistas en cuanto a la salud. En agosto, apareció un periódico nuevo, de 16 páginas, *The Health Reformer* (El Reformador de la Salud). El mes siguiente, el Western Health Reform Institute (Instituto Occidental de Reforma de la Salud) abrió sus puertas en la anterior residencia del juez Graves, en el extremo occidental de Battle Creek. El Dr. H. S. Lay, recién llegado después de haber pasado varios años de servicio en el equipo de Jackson, fue una figura clave en ambas actividades.

El principal problema que afrontaba Lay, el editor del *Health Reformer*, era conseguir contribuyentes. Con pocos médicos adventistas, tuvo que depender mayormente de pastores adventistas para los artículos. Necesariamente, escribían sobre la base de la experiencia y la fe en la revelación divina, en vez de la competencia profesional. Lay aseguró a cualquier lector que se disgustara por esto, que todos los artículos eran "examinados por profesionales y endosados por ellos, antes de ser puestos delante de los lectores".

El Western Health Reform Institute

Siendo que Jaime White, el principal y más experimentado recolector de fondos del adventismo, estaba virtualmente fuera de combate, J. N. Loughborough con cierta renuencia salió para visitar a los adventistas de Battle Creek a fin de pedir recursos para iniciar el Western Health Reform Institute. Estratégicamente, eligió visitar primero a John P. Kellogg. Kellogg había sido uno de los principales patrocinadores financieros, tanto de la evangelización con carpas como de la reubicación de la planta impresora en Battle Creek. Se mostró listo para ayudar también al Instituto de Salud. Tomando la lista de suscriptores de Loughborough, con valor escribió su nombre y $500 después de él. Pronto otros en Battle Creek incrementaron el fondo llegando a un total de $1.825. En el Estado de Nueva York, J. N. Andrews consiguió otros $800 en promesas.

Cuando se abrió el Instituto, tenía "dos médicos, dos asistentes para los baños, una enfermera (sin preparación), tres o cuatro ayudantes, un paciente, toda clase de incomodidades y una gran medida de fe en el futuro". Los dos médicos —H. S. Lay y Phoebe Lamson— eran graduados de Dansville. Dos meses más tarde, Lay informó que en el Instituto había pacientes de nueve estados diferen-

tes y del Canadá. Fue necesario arrendar habitaciones adicionales en el vecindario para los pacientes ambulatorios.

Aun antes de que se realizara la constitución legal en la primavera de 1867, los administradores del Instituto estaban desarrollando planes de expansión para el futuro. El Dr. Lay solicitó una promesa de $25.000 para construir un edificio nuevo y grande. Pronto, se le agregó el eco de los pastores Loughborough y Uriah Smith. Este último presionó a Elena de White para que publicase una invitación a fin de que los creyentes respaldaran al Instituto. Con renuencia, ella aceptó hacerlo.

Con renuencia, porque Elena temía una expansión demasiado rápida. Ella ya estaba preocupada por el temor de que los entretenimientos del tipo de Dansville entraran en Battle Creek. Ella sabía que muchas otras instituciones de higiene habían gozado de un éxito temporario para hundirse luego en el fracaso. Elena tenía muchas reservas acerca de obtener ganancias con las enfermedades de la gente. Los esposos White creían que todas las ganancias de cualquier instituto debían ser puestas aparte para financiar el tratamiento de quienes no pudieran pagar. En la primavera de 1868 ellos persuadieron a la mayor parte de los accionistas del Instituto a que firmaran acuerdos asignando su parte de las ganancias futuras a fines de caridad.

Cuando los directores del Instituto comenzaban a albergar sus sueños de expansión, Elena de White estaba otra vez ocupada en sus propias luchas personales para lograr un completo restablecimiento de su esposo. Él había mejorado durante la primavera y el verano de 1866, pero con la llegada del invierno y el confinamiento dentro de la casa, cayó otra vez en la depresión. Elena decidió que debía visitar las iglesias en el norte de Michigan, y a mediados de diciembre se subieron a un trineo descubierto en medio de una gran tormenta de nieve. Esta actividad le ayudó a Jaime a disipar su depresión. En la primavera siguiente, Elena estaba convencida de que el trabajo



Dirigidos por los esposos White, J. N. Loughborough, J. H. Kellogg y otros dirigentes, los adventistas fundaron el Western Health Reform Institute en 1867, en Battle Creek. Esta foto de 1868 muestra a algunas damas usando la versión adventista del vestido reformado.

al aire libre lo beneficiaría aún más. De modo que los esposos White compraron una pequeña granja cerca de Greenville, Michigan. Allí, algunas veces a costa de usar gran ingenio, Elena mantuvo a Jaime ocupado en trabajos físicos al aire libre y al sol. Para fines del verano ya casi había vuelto a su antiguo y vigoroso estado.

Durante el verano de 1867, comenzó la construcción de un edificio nuevo y grande para el Instituto de Reforma de la Salud. Luego, repentinamente se detuvo. Prevaleció el consejo de los esposos White, y los directores desmantelaron lo que se había hecho y vendieron los materiales de construcción que habían adquirido. En ese momento, a muchos les pareció un negocio extraño; pero mirando hacia atrás, parece afortunado el no haber hecho esa expansión tan repentina. Al Instituto le faltaban médicos y personal administrativo para atender un establecimiento con 300 pacientes como deseaba el Dr. Lay. Él y sus asociados eran médicos autodidactas con poca o ninguna preparación médica profesional. Entre los adventistas, Jaime White era virtualmente el único que tenía alguna experiencia en manejar una empresa financiera grande. En 1867, él no estaba en condiciones de asumir tales cargas.

El cuadro financiero del Instituto llegó a ser bastante sombrío durante su segundo y tercer año de funcionamiento. En parte se debía a la decisión de aceptar a los adventistas necesitados, a mitad de precio. Pronto esta clase de pacientes inundó el Instituto con una virtual exclusión de otros pacientes. Después de tres años de operación el Instituto tenía una deuda de $13.000.

El fin de la declinación del Instituto coincidió con la elección de Jaime White como presidente de su Directorio en la primavera de 1870. En esta época se añadieron al directorio a varios comerciantes adventistas, incluyendo a J. P. Kellogg. El Dr. Lay demostró ser cada vez menos eficiente debido a problemas de familia, y regresó a la práctica privada en Allegan, Michigan.

Aunque tanto el cuadro financiero en el Instituto como la cantidad de pacientes mejoraron gradualmente, el crecimiento no fue dramático. El pastor White estaba convencido de que el problema se resolvería al conseguir un equipo médico más enérgico y mejor adiestrado. Al mismo tiempo, los médicos deberían estar totalmente comprometidos con el programa de reformas, porque la Sra. White había recibido instrucciones de que la reforma pro salud debía ser "una rama de la gran obra de preparar a un pueblo para la venida del Señor".

Durante un tiempo, el pastor White pensó que el hijo mayor de J. P. Kellogg, Merritt, podría ser precisamente lo que el Instituto necesitaba. Merritt se había establecido en California en 1859, y como laico había formado la primera congregación adventista en ese Estado. En un intento de aumentar su efectividad, más tarde regresó al este para tomar un curso médico de seis meses en el Colegio Higieno-Terapeútico del Dr. R. T. Trall.

Pero Merritt Kellogg no estuvo mucho tiempo en Battle Creek antes de darse cuenta de que su educación médica no le permitía afrontar el desafío de dirigir el programa de la institución. Él propuso regresar al establecimiento del Dr. Trall para repetir el curso. Ya tenía cuarenta años de edad; también reconoció la ventaja de tomar a estudiantes más jóvenes con él. Jaime White vio luz en esto. Él estaba listo para enviar a sus propios hijos, Edson y Willie (Edson había estado pensando por algún tiempo en llegar a ser médico) y Jennie Trembley, una asistente editorial de *The Health Reformer*. Pero tanto Kellogg como el pastor White tenían los ojos puestos, principalmente, en

otro recluta: el hermanastro de Merritt, John, de veinte años de edad.

John Harvey Kellogg

John Harvey Kellogg había sido el favorito de Jaime White por mucho tiempo. Por sugerencia del pastor White, John había aprendido el oficio de impresor en la oficina de la *Review* cuando el muchacho tenía sólo doce años de edad. Estando allí ayudó a preparar la tipografía para la serie *How to Live*, y en el proceso llegó a ser un dedicado converso a los principios de la reforma pro salud. Más tarde pasó varios meses en la granja de los esposos White en Greenville. Sin embargo, por 1872, John había decidido llegar a ser maestro y se inscribió en el curso normal del Colegio Estatal para Maestros en Ypsilanti. Sin embargo, cuando Merritt y los esposos White lo animaron, estuvo de acuerdo en acompañar al grupo que iba al establecimiento de Trall. Él no tenía intención de practicar la medicina, sino que deseaba ser un educador de temas de salud.

Los pocos meses que estuvieron los muchachos enviados por White con el Dr. Trall no los lanzaron a una carrera médica. Pero el caso de John Kellogg fue diferente. Desde los primeros estudios médicos, él percibió cuánto había todavía por conocer. Con el estímulo y el apoyo financiero de los esposos White pasó un segundo año estudiando medicina en la Universidad de Michigan, y un año final en la Escuela de Medicina del Hospital Bellevue de Nueva York, que en ese tiempo era, tal vez, uno de los colegios médicos más avanzados del país.

Durante este tiempo el joven Kellogg también llegó a ser un asistente editorial clave de la revista *The Health Reformer*. En el verano de 1868 el Dr. Trall visitó el Western Health Reform Institute y dio una serie de conferencias de salud en Battle Creek. Impresionado por la dedicación de los adventistas al programa de reforma, Trall accedió a entregar a *The Health Reformer* la lista de suscriptores de su *Gospel of Health* (El evangelio de la salud). También acordó escribir una columna regular para el *Reformer*. Durante un tiempo esto pareció ventajoso; la lista de suscriptores del *Reformer* se expandió en forma gratificante.

Desafortunadamente, esta situación feliz no duró mucho. Por naturaleza, Trall favorecía las controversias. Pronto comenzó a tomar posiciones extremas contra el uso de la sal, el azúcar, la leche, la manteca y los huevos. Los editores laicos del *Reformer* fueron arrastrados por su elocuencia y su prolongado liderazgo en los círculos en los que se promovía la reforma de la salud. Pero los lectores adventistas, especialmente los que vivían en los estados rurales del oeste, eran pesimistas con respecto a la campaña del *Reformer*. Muchos habían respondido a la



J. H. Kellogg (1852-1943) fue la luz más brillante del movimiento adventista en favor de la salud durante el siglo XIX.

invitación de abandonar la carne, el té, el café y el tabaco, pero por vivir en lugares donde las frutas no eran abundantes y sólo se conseguían algunas verduras sólo parte del año, no mostraron entusiasmo acerca de las limitaciones adicionales a sus dietas que defendía Trall. Las suscripciones declinaron rápidamente.

En un esfuerzo para rectificar esta situación, Jaime White aceptó ser el editor de *The Health Reformer* en 1871, y tomó inmediatamente una posición más moderada. Pero las pesadas responsabilidades de White en la iglesia no le permitieron continuar por mucho tiempo en ese papel editorial. Cuando John Kellogg regresó de la escuela de Trall, en el verano de 1873, White lo presionó para que, a la edad de 21 años, fuera su principal asistente editorial. Un año más tarde, Kellogg era el editor. Entretanto, él había persuadido al pastor White que terminara la conexión de Trall con *The Health Reformer*. Kellogg no tenía la intención de compartir el lugar central en *su* periódico con un viejo y avinagrado reformador, con quien ya había tenido desacuerdos ásperos como estudiante.

A su regreso de Bellevue, el Dr. Kellogg fue invitado a unirse al personal médico del Instituto. Pronto el pastor White estaba promoviendo la idea de que el joven médico fuera nombrado el médico jefe en lugar del Dr. William Russell. Kellogg objetó. Tenía sólo 23 años de edad, y estaba bastante satisfecho con su papel de editor. Ya estaba planeando una serie de panfletos y libros sobre diversos aspectos de la vida saludable. Además, Elena de White no compartía el entusiasmo de su esposo en ese momento.

El conocimiento de que Jaime White deseaba reemplazarlo, le hizo difícil al Dr. Russell dirigir eficientemente. El Instituto comenzó otro período de declinación. Durante este tiempo, John Kellogg era atraído a una relación más estrecha con los esposos White y varios otros dirigentes adventistas: Uriah Smith, el editor de la *Review*, y Sidney Brownsberger, director del Colegio de Battle Creek. Temiendo que le repitieran el pedido de hacerse cargo del Instituto, Kellogg escapó, en el verano de 1876, para establecer una exhibición de publicaciones sobre salud en la Exposición del Centenario en Filadelfia. De allí fue a Delaware para escribir en soledad.

Allí lo encontraron White y Brownsberger. Le llevaban una invitación renovada de dirigir el Instituto. Esta vez también estaba la aprobación de Elena de White. En forma renuente, John aceptó, pero con el entendimiento de que su término de servicio sería sólo por un año. Poco se imaginaba que mantendría esa misma posición hasta su muerte, 67 años más tarde.

Cuando Kellogg asumió el cargo el 1° de octubre de 1876, había veinte pacientes en el Instituto. Seis se fueron para seguir su tratamiento con el Dr. Russell, que abrió una cura de agua rival en Ann Arbor. Dos más dieron una mirada al jefe médico con aspecto de adolescente, e hicieron sus valijas para ir a casa. Quedaron sólo doce. Kellogg no se desanimó. Mediante una publicidad astuta y una atención cuidadosa de las necesidades de los pacientes, logró obtener el doble de los pacientes que solía haber en invierno. Unos pocos meses después de hacerse cargo del Instituto le cambió el nombre por el de Sanatorio de Battle Creek. La palabra *sanatorio*, proclamaba Kellogg, vendría a significar "un lugar donde la gente aprende a sentirse bien". Después de todo, él sería un maestro.

No por eso cesaron sus deberes editoriales. Sin embargo, pronto *The Health Reformer* también recibió un nombre nuevo: *Good Health* (Buena salud). Kellogg pensaba que la gente ya no aceptaba de buena gana la idea de que

se los "reformaba", pero que estaban más dispuestos a que se los "mejorara". Era más probable que leyeran un periódico con un buen nombre positivo como *Good Health*. Pronto tenía 20.000 suscriptores.

Los esposos White habían encontrado un vigoroso defensor lleno de recursos para dirigir la transformación de los hábitos de salud adventista, y esparcir el evangelio de la reforma pro salud al mundo. Con confianza podían ahora dirigir su atención a otras líneas de actividad de la iglesia.

Lecturas sugerentes para este tema

Lecturas básicas sobre el mensaje de salud:

D. E. Robinson, *The Story of Our Health Message* (1965), los capítulos 1 al 17 se aplican al período que llega a 1876.

George W. Reid, *A Sound of Trumpets* (1982), ubica al movimiento adventista de salud en su contexto estadounidense.

Rennie Schoepflin, "Health and Health Care", en *The World of Ellen White* (1987), Gary Land, ed., pp. 143-158, describe la situación del cuidado de la salud en los Estados Unidos en la misma época del comienzo del movimiento adventista en favor de la salud.

Arthur White, *The Progressive Years* (1986), t. 2 de *Ellen G. White*, caps. 6-7, 9, 14, 20, describe la experiencia personal de la familia White al desarrollar el programa de reforma por salud.

Aspectos específicos del mensaje de la salud:

Richard Schwarz, *John Harvey Kellogg, M. D.* (1970), caps. 1 al 6, da los antecedentes del movimiento en favor de la salud con énfasis especial en la forma en que Kellogg estuvo involucrado en ella.

Ronald Numbers, "Dr. Jackson's Water Cure and Its Influence on Adventist Health Reform", *Adventist Heritage*, t. 1, N° 1 (enero de 1974), pp. 11-16, 58-59, describe la influencia del establecimiento de Dansville sobre los adventistas.

Richard A. Schaefer, *Legacy* (ed. 1990), capítulos 10 al 16, es una narración muy fácil de leer acerca de los comienzos del movimiento adventista pro salud.

CAPÍTULO 8

Comienzos de un sistema educativo

El espíritu de reforma que vigorizó la sociedad estadounidense durante los años del movimiento millerita hizo mucho para promover la causa de la educación elemental pública y gratuita. Sus efectos se sintieron en la forma de maestros mejor preparados, un currículum básico ampliado, y un período escolar más prolongado. Algunas de las personas con mentalidad reformadora también estaban interesados en integrar la labor manual con la instrucción teórica, especialmente en las escuelas por encima del nivel primario.

Reformadores educacionales europeos

Este último grupo obtuvo su inspiración de los principales pensadores del Iluminismo del siglo XVIII. John Locke incluía la instrucción en habilidades mecánicas y agrícolas en su esquema sugerente para la educación popular. Esta instrucción, creía él, capacitaría a los muchachos para la "vida práctica". En el continente europeo, Jean Jacques Rousseau, en 1762, describió la educación ideal en *Emilio.* Para Rousseau, la instrucción en agricultura era básica en la preparación de los niños para vivir vidas sencillas y felices en una sociedad ideal. Apenas menos importante era el conocimiento de herrería y de carpintería.

Uno de los primeros intentos para llevar a cabo las ideas de Rousseau en Suiza lo hizo el reformador educacional Johann Pestalozzi. Un programa aún más extenso, que enfatizaba la integración de la agricultura y las artes mecánicas con estudios más tradicionales, se desarrolló en unas 240 hectáreas [600 acres] en las afueras de Berna por Phillip von Fellenberg y Jacob Wehrli. Las cinco escuelas que estos dos hombres operaban se destacaban por la estrecha relación entre los maestros y los estudiantes y por su tono religioso.

Más tarde Wehrli fundó una escuela normal para preparar estudiantes que enseñaran a los hijos de campesinos en toda Suiza. En ella promovía: (1) la importancia del círculo familiar y la instrucción

dentro de él; (2) la superioridad de la observación directa sobre el aprendizaje en libros; (3) una ubicación rural para las escuelas; y (4) el trabajo agrícola obligatorio para los muchachos, sin importar su condición social. Wehrli enfatizaba constantemente que los maestros deberían estar más preocupados por el desarrollo del carácter del alumno que por impartir hechos y conocimientos teóricos.

Reformadores estadounidenses

El trabajo manual relacionado con la educación formal, no era totalmente extraño al ambiente estadounidense. Durante el siglo XVIII, los Hermanos Moravos en Bethlehem, Pennsylvania, habían enseñado agricultura a los muchachos que asistían a su escuela. Y en el Cokesbury College en Maryland, los metodistas enfatizaron las ventajas recreativas de la jardinería y la carpintería en lugar de los deportes.

Sin embargo, estos programas eran débiles anticipos del Movimiento Norteamericano de Educación Manual, que comenzó a mediados de la década de 1820, llegó a su máximo alrededor de 1834, y luego decayó en la década siguiente. Los estadounidenses utilitarios enfatizaban dos beneficios específicos del trabajo manual: (1) su ayuda para mejorar la salud; y (2) su contribución a solventar los gastos escolares del alumno.

Probablemente el experimento de mayor éxito con el trabajo manual ocurrió en el Andover Theological Seminary, donde se exigía a cada alumno que trabajara un mínimo de una hora y media por día en la fábrica de cajas o en el taller de mueblería de la escuela. En el interior del Estado de Nueva York, el reverendo George W. Gale, con el tiempo hizo del Instituto Oneida de Ciencia e Industria la más famosa de las escuelas de trabajo manual. Por 1831 había quinientas solicitudes para los sesenta lugares disponibles en Oneida.

En 1831, con el respaldo de los comerciantes Arthur y Lewis Tappan, de Nueva York, que fueron los "ángeles" financieros para tantos grupos reformadores, se formó la Sociedad para Promover el Trabajo Manual en las Instituciones Literarias. Se nombró a Theodore Weld como el agente general de la sociedad y se lo envió para recorrer más de sesenta escuelas que estaban experimentando con programas de trabajo manual. Tanto Weld como los hermanos Tappan llegaron a estar tan profundamente comprometidos con la causa antiesclavista que no tuvieron tiempo para la promoción del trabajo manual. La sociedad languideció, como también el interés en dicha idea en la mayoría de los seminarios y colegios.

Sin embargo, allá en Ohio, la idea del trabajo manual había prendido en el Lane Seminary en Cincinnati, donde se requería que todos los alumnos pasaran tres o cuatro horas por día en un trabajo útil. Sus efectos también se sintieron un poco más al norte, en el Oberlin College, aunque esa institución reformadora estaba interesada mayormente en el movimiento antiesclavista y en los derechos de la mujer.

Cuarenta años más tarde se desarrolló una nueva ola de interés, esta vez en el "Sloyd system of handwork" escandinavo (El sistema Sloyd de trabajo manual), y las exhibiciones de educación manual de los educadores rusos en la Exposición del Centenario en Filadelfia. En la década de 1880 el énfasis se había vuelto hacia la educación vocacional al nivel de la enseñanza secundaria y se destacaba la familiaridad de los alumnos con las herramientas de trabajo en madera y tornería.

Cuando en 1872 Elena de White escribió su primer ensayo largo sobre la educación, ella afirmó con énfasis: "Somos reformadores". Sin embargo, no hay evidencias de que los pioneros adventistas del séptimo día estuvieran interesados en el movimiento de educación

manual como lo habían estado en el de la temperancia y el de la abolición de la esclavitud. Su experiencia millerita los había predispuesto a mirar con escepticismo a la educación superior en general. Algunos de sus críticos más cáusticos se habían encontrado entre los eruditos doctores en divinidad.

Para muchos padres adventistas la inminencia del advenimiento de Cristo hizo que aun la educación de la escuela común para sus niños resultara de relativamente poca importancia. En la década de 1850 esta actitud comenzó a cambiar. Elena de White había indicado que no podían esperar con certeza alguna fecha específica para el regreso de Cristo. Los niños necesitaban capacidades básicas para defenderse en el mundo secular que los rodeaba. También necesitaban ser protegidos del ridículo que expresaban sus compañeros hacia sus creencias religiosas peculiares, no fuera que las presiones de sus compañeros los hicieran apartar de la fe de sus padres.

Escuelas en los hogares

Bajo estas circunstancias, los adventistas sabatarios se volvieron hacia un antiguo remedio: la escuela del hogar, enseñada por alguien que estaba entre ellos. Los dirigentes de la iglesia aparentemente no hicieron ningún esfuerzo sistemático para estimular el desarrollo de estas escuelas. Más bien, éstas aparecían y repentinamente desaparecían, cuando los creyentes percibían una necesidad y estaban dispuestos a cargar con los costos involucrados en ellas.

Los esposos White, con niños pequeños propios, recordaron a otros padres las responsabilidades que tenían hacia sus hijos. Durante la década de 1850, Elena escribió en la *Review* acerca del "Deber de los padres hacia sus hijos", mientras Jaime preparaba una serie en tres partes, sobre "Los niños de los observadores del sábado". En ella comentaba acerca de la inmoralidad presente entre muchos de los niños que asistían a las escuelas públicas. El pastor White sugería que estaban expuestos a un lenguaje vulgar, a peleas y discusiones, que inevitablemente tenían un efecto perjudicial sobre los niños de los observadores del sábado, ya que "los niños son los maestros de mayor éxito para los demás niños". Aunque las escuelas públicas eran mejores que la "educación de la calle", él creía que sería todavía mejor para los niños ser educados en la casa por los padres o por un tutor observador del sábado.

No es sorprendente que estas primeras escuelas del hogar no duraran mucho, debido a la falta de una dirección central o de patrocinadores, a que con frecuencia tenían clases en salas atestadas con muy poco o ningún equipo, y a que demasiado a menudo personas sin capacidad de mantener la disciplina o sin conocer buenos métodos de instrucción eran las que enseñaban. Aun la creciente colonia adventista en Battle Creek encontraba difícil sostener una escuela permanente.

Las primeras escuelas adventistas

A comienzos de 1858 Jaime White anunció que los adventistas de Battle Creek habían invitado a John Fletcher Byington a abrir una escuela para sus niños. El pastor White invitó a los creyentes en el área donde no había ninguna escuela del hogar disponible que enviaran a sus hijos a Battle Creek, prometiendo ayudarles a encontrar "alojamiento y pensión con los hermanos en términos razonables". El costo de la matrícula parecía razonable: $2,25 por alumno por un período de doce semanas. Pero Byington no tuvo más éxito que los tres maestros que lo precedieron. Después de un par de términos lectivos la falta de apoyo lo forzaron a abandonar la empresa. Entretanto la ciudad había construido una nueva es-

cuela pública en el Barrio Oeste. Y ahora, hasta el pastor White mostró pesimismo con respecto a una escuela patrocinada por la iglesia adventista en Battle Creek.

En efecto, Jaime White estaba volviendo a su primera reacción cuando, una década antes, se había sugerido que los adventistas observadores del sábado que habían desarrollado su propia imprenta, debían desarrollar también sus propias escuelas. En aquel momento el pastor White había considerado que esa propuesta era poco práctica. El advenimiento estaba demasiado cercano; no había ni tiempo ni dinero para gastar en un sistema educativo. Además, este proyecto sería una virtual negación de su creencia en la "pronta venida". No era que Jaime White no tuviera interés en la salvación de los niños y jóvenes. Meramente creía que esto podía realizarse en forma más expeditiva por otros medios. Esa era la razón por la que había comenzado *The Youth's Instructor* (El Instructor de la Juventud), y había dedicado una buena porción de sus páginas, durante los primeros años, a lecciones especialmente preparadas para la escuela sabática.

La escuela sabática

No cabe duda de que la intención de Jaime White era que la escuela sabática fuera el lugar de adoctrinamiento en la "verdad presente" para los hijos de los creyentes. De las primeras cuatro lecciones publicadas en *The Youth's Instructor*, dos eran sobre el sábado, una tercera sobre la ley de Dios, y la cuarta sobre el "arca del testimonio". Lecciones posteriores cubrieron las profecías de Daniel y la doctrina del santuario.

A lo largo de la década de 1850 los grupos adventistas dispersos gradualmente desarrollaron escuelas sabáticas, siguiendo el modelo de la que comenzó M. G. Kellogg en Battle Creek poco después de que la oficina de publicaciones fuera instalada allí. En esta escuela, moldeada sucesivamente por G. W. Amadon y luego por G. H. Bell, se dedicaba casi una hora entera al estudio de la Biblia. Los que asistían se dividían en clases de seis a ocho "alumnos", a quienes se les hacían preguntas muy completas y numerosos ejercicios sobre la lección asignada.

Esta era una manera de plantar semillas de verdad en las mentes juveniles a un costo mínimo. Para los dirigentes adventistas era un misterio por qué algunas de las congregaciones demoraban en desarrollar escuelas sabáticas. Alegar que no había niños suficientes no era una razón válida. Si hay dos niños en una congregación, escribió D. M. Canright, debería haber una escuela sabática para ellos.

G. H. Bell

Un renovado interés en una escuela específicamente adventista esperaba que llegara a Battle Creek un maestro superior. Esa persona fue reconocida en 1867: Goodloe Harper Bell, un paciente del Western Health Reform Institute. Bell era el hijo mayor de una de las grandes familias que migraron al oeste en busca de mejores oportunidades a mediados del siglo XIX en América del Norte. Cuando Goodloe estaba en medio de su adolescencia, la familia dejó el norte de Nueva York para ir al norte de Ohio. Allí se establecieron cerca de Oberlin, donde el muchacho, intelectualmente ambicioso, tuvo la oportunidad de tener una breve exposición a la educación orientada hacia la reforma ofrecida en el Oberlin College. Sin embargo, pronto la familia Bell se mudó otra vez, esta vez hacia el norte, hacia Michigan. Después de una breve estadía en Hillsdale, finalmente se establecieron en Grand Rapids.

La muerte prematura de su padre impidió que Goodloe regresara a Oberlin College como deseaba hacerlo. Repenti-



Las reformas en la educación habían sido parte del escenario estadounidense desde la primera parte del siglo XIX. Goodloe Harper Bell (1832-1899), a quien los adventistas consideran como el padre de la educación adventista, organizó la primera escuela oficialmente patrocinada por los adventistas del séptimo día, en Battle Creek, Michigan, en 1872. La primera escuela de iglesia adventista tuvo como maestra a Martha Byington, hija de John Byington, en Buck's Bridge, Nueva York, unos veinte años antes.

namente se encontró arrojado al papel de ser el principal proveedor para la familia, y a los 19 años se volvió a la enseñanza en escuelas rurales. Estudioso e innovador, el joven Bell pronto llegó a ser uno de los maestros más capaces de la zona, pero cuando llegó a los 34 años de edad, el exceso de trabajo y el no seguir principios de vida saludable, transformaron a Bell en un dispéptico. Fue al Western Health Reform Institute para buscar curación.

Bell era un hombre religioso. En su juventud había sido bautista, pero más tarde se unió a los discípulos de Cristo. Había ido a Battle Creek para recuperar su salud, no para cambiar su religión. En el Instituto fue ubicado con un compañero de cuarto que era adventista. El profundo interés que demostró éste en el bienestar espiritual de Bell, disipó los prejuicios que tenía. El estudio lo convenció de la verdad de las doctrinas adventistas, y mientras convalecía, también completó su migración espiritual al unirse a la Iglesia Adventista.

Ya sea como parte del trabajo al aire libre que con frecuencia se les asignaba a los pacientes del Instituto, o para ayudar a sufragar sus gastos, el Sr. Bell comenzó a aserrar leña para las calderas de la *Review and Herald*. Un día, J. Edson White, el mayor de los hijos de Jaime y Elena White que sobrevivió, tomó un descanso de la sala de tipografía, donde trabajaba, y salió a caminar para saludar a este desconocido. Descubriendo que Bell era maestro, Edson compartió con él sus deficiencias educativas y sus deseos. Comentó específicamente su odio por la gramática. Bell respondió que no era necesario que fuera así, ya que la gramática "bien enseñada, era uno de los estudios más interesantes del mundo".

Edson White quedó grandemente impresionado por los modales cautivadores de su nuevo amigo. Le preguntó a Bell si estaría dispuesto a enseñarles gramática y escritura a algunos de los jóvenes que trabajaban en la oficina de la *Review.* Bell accedió, y se hicieron arreglos para tener clases vespertinas. Pronto las habilidades del nuevo maestro eran alabadas tan fervorosamente, que la iglesia de Battle Creek lo contrató para dirigir ese invierno una escuela para los niños de sus feligreses. Sin embargo, la iglesia no estaba lista para aceptar la responsabilidad de patrocinar una escuela en forma regular. Cuando la escuela de Bell continuó al año siguiente, ya fue como una actividad privada.

Con la ayuda de algunos amigos, Goodloe Bell convenció a la administración de la casa publicadora que le permitieran usar el edificio original construido para la *Review.* Trasladó a su familia a la planta baja, y arregló el primer piso como sala de clases. Jaime White se entusiasmó tanto, que comenzó a promover la formación de una sociedad de educación para reunir dinero y edificar una escuela denominacional respetable, como una compañera adecuada para la imprenta y la institución de salud.

Al considerar el tema con más cuidado, los esposos White decidieron que no era el momento oportuno para traer a un grupo de jóvenes a Battle Creek. Demasiados feligreses de la iglesia no habían supervisado cuidadosamente a sus hijos. Como resultado, un buen número de los jóvenes locales estaban involucrados en diversos vicios sexuales y de otra índole, y ellos los comunicaban a otros. Al mismo tiempo, un espíritu de orgullo, de crítica y mundanalidad prevalecía en la generación adulta. No se podía promover ninguna escuela hasta que la iglesia de Battle Creek no se hubiera puesto en orden.

Estas dificultades locales hicieron que fuera imposible que el profesor Bell tuviera éxito financiero con su escuela, aunque siguió dando lecciones privadas a pequeños grupos en forma esporádica. Pero esto no impidió que los talentos de Bell se estancaran. En reconocimiento de su habilidad literaria, en 1869 fue invitado a ser el editor de *The Youth's Instructor.* Una de sus primeras innovaciones fue preparar dos juegos de lecciones para la escuela sabática: una serie de historia del Antiguo Testamento para los niños, y una para los jóvenes sobre el libro de Daniel. Por 1872 había desarrollado una serie de ocho libros de estudio de la Biblia para ser usados en la escuela sabática. Al mismo tiempo, Bell introdujo mejoras en la administración de la escuela sabática de Battle Creek, que él dirigió durante la siguiente década. Tanto éxito tuvieron éstas, que llegó a ser un consultor viajero para las iglesias que desearan mejorar la efectividad de sus escuelas sabáticas.

Por 1870 una cantidad de jóvenes adventistas estaban empleados en la casa publicadora y el instituto de salud. Muchos de ellos estaban deseosos de obtener más educación. Al mismo tiempo, Jaime White estaba llegando a darse cuenta de la necesidad que tenían muchos pastores, y pastores en perspectiva, de mejorar su capacidad de hablar y escribir. Buscando una manera de lograrlo, él y Uriah Smith lanzaron una Asociación de Lectura para los Ministros Adventistas del Séptimo Día en la primavera de 1870. Por una cuota anual de cinco dólares para los hombres y tres para las mujeres, los sesenta miembros iniciales tenían el derecho de asistir a una serie de conferencias bíblicas y recibir instrucción en gramática y el arte de escribir.

No hay evidencias de que la Asociación de Lectura para los Ministros sobreviviera más allá de 1871. Ese mismo año White lanzó otra organización de perfeccionamiento propio que abortó: la Sociedad Literaria de la Review and Herald. Su meta era mejorar la calidad de las publicaciones adventistas estimulando la lectura, el análisis y la preparación de publicaciones morales y religiosas selectas.

Un testimonio sobre educación

Mientras los dirigentes denominacionales buscaban el desarrollo de obreros mejor adiestrados para la iglesia, repentinamente oyeron una voz de especial importancia para ellos. En enero de 1872, Elena de White recibió su primera visión detallada acerca de los principios adecuados de educación. Poco después escribió treinta páginas de material impreso que cubrían lo que había visto. Aunque no fue

publicado hasta cerca del fin del año, su contenido seguramente fue conocido por los principales dirigentes, poco después de haber sido escrito.

Las oraciones finales de este primer "testimonio" sobre la educación deben haber sorprendido a Jaime White, George I. Butler, J. N. Andrews y otros dirigentes, que consideraban la forma en que esto podía llevarse a la práctica. "Necesitamos una escuela", escribió Elena de White, "donde los que recién entran en el ministerio puedan aprender por lo menos las materias comunes de la educación, y donde puedan aprender más perfectamente las verdades de la Palabra de Dios para este tiempo. En conexión con estas escuelas [*sic*], se deberían dar conferencias sobre las profecías. Los que tienen realmente buenas capacidades como las que Dios acepta para trabajar en su viña se beneficiarían grandemente con sólo unos pocos meses de instrucción en esa escuela".

Aunque mucho de su testimonio "Proper Education" (La educación apropiada) estaba dirigido a los padres, a quienes se les indicaba que debían servir como los únicos maestros de sus hijos hasta que tuvieran ocho a diez años, también se enunciaron muchos de los principios básicos. La educación correcta, afirmó Elena de White, debería atender la vida física, mental, moral y religiosa de los estudiantes. Los maestros no deberían controlar la mente, la voluntad, o la conciencia de los alumnos. Mientras enseñan a los estudiantes a respetar y seguir los consejos de la experiencia, también deberían enseñarles a actuar sobre la base de la razón y los principios. Para la Sra. White los hábitos y los principios de un maestro en perspectiva debieran ser de más importancia que las calificaciones literarias. Los maestros no debieran mantenerse alejados de los "alumnos", sino aprender a relacionarse con ellos, demostrando claramente que todos sus actos están basados en el amor.

Elena quería que los estudiantes fueran instruidos en salas de clase cómodas y bien ventiladas. Por causa de la estrecha relación entre la mente y el cuerpo, ella consideraba que la instrucción en fisiología e higiene eran vitales. El programa educativo ideal combinaría el estudio con el trabajo físico. Con este propósito las escuelas deberían tener departamentos industriales donde se les enseñara a trabajar a todos los alumnos, sin considerar la situación financiera. Al darles instrucción en agricultura y mecánica, se los prepararía para los "deberes prácticos de la vida". Las señoritas deberían recibir instrucción en las artes domésticas, mientras los varones que desearan ser predicadores, deberían tener un fundamento completo en el estudio de la Biblia. En principio, la Sra. White había bosquejado lo que otros años más tarde, llamarían el "programa de acción" ("*blueprint*") para la educación cristiana.

A comienzos de la primavera de 1872 los esposos White comenzaron a discutir con los miembros de la iglesia de Battle Creek el establecimiento de una escuela patrocinada por la denominación. Se formó una comisión escolar, y los dirigentes de la Asociación General fueron llamados para la planificación.

El siguiente paso fue poner este tema delante del cuerpo entero de los adventistas mediante la *Review*. Se les pidió a los miembros que expresaran sus opiniones, y si aprobaban la idea de una escuela, que prometieran dar fondos para iniciarla. Un mes más tarde, un segundo artículo solicitaba que los estudiantes en perspectiva hicieran saber a la comisión sus antecedentes educativos y los temas que deseaban estudiar, especialmente en el área del lenguaje. Se les preguntó específicamente si su meta era "prepararse para tomar parte en la obra de Dios".

La Escuela Selecta de Bell

Para mediados de mayo la comisión de la Asociación General había acordado asumir la responsabilidad administrativa y financiera para una escuela que debía comenzar el 3 de junio, y cuyo primer término sería de doce semanas. Con esto, el proyecto de la escuela fue de la denominación, y no de una sola iglesia local. La comisión resolvió rápidamente los problemas del lugar y del maestro; sencillamente reconstituyó y adoptó la Escuela Selecta de Bell. Había doce alumnos presentes el día de la apertura, y dos más se matricularon un poco más tarde. Parecía un comienzo pequeño. Sin embargo los promotores profesaron satisfacción; una semilla de mostaza también es pequeña.

El pastor George I. Butler, llamado unos pocos meses antes desde Iowa para ser el presidente de la Asociación General, dio un sólido apoyo a la escuela recién nacida. Les dijo a los lectores de la *Review* que se la necesitaba como un lugar "donde las influencias de un carácter moral pueden ser desplegadas ante los alumnos". Los estudiantes adventistas no sólo debían ser protegidos de la intemperancia, los juegos de cartas, y otras maldades similares, sino que debía proporcionárseles las motivaciones adecuadas para el estudio. Demasiado a menudo los métodos que se usaban en las escuelas públicas fomentaban el orgullo y la vanidad más bien que la virtud y la religión. Butler esperaba que la escuela adiestrara obreros denominacionales y generara alguna disciplina mental en los granjeros-predicadores que formaban el grueso del ministerio adventista. No creía que la ignorancia ayudaba a la espiritualidad. Sin embargo, definidamente *no* estaba proponiendo un curso teológico largo. "No hay tiempo para cursos así, ni tampoco son necesarios".

A medida que avanzaba el verano, los dirigentes de la iglesia se entusiasmaron más y más con los servicios que la nueva escuela podría rendir. Se podrían preparar maestros para dirigir escuelas primarias para las congregaciones adventistas que tuvieran suficientes niños para sostener una "escuela de iglesia" privada. Se podría dar instrucción en lenguas, porque "esta verdad debe ir a todas las naciones que nos rodean". La escuela podría servir como un lugar de instrucción para personas del exterior, tales como Adhémar Vuilleumier, que recientemente había llegado de Suiza para conocer las doctrinas adventistas.

Aunque Jaime White estaba de acuerdo que la nueva escuela "era sin duda correcta", él continuaba teniendo reservas acerca de la condición de la iglesia de Battle Creek. Él veía que en las oficinas centrales se necesitaban más hombres de carácter, habilidad y profunda espiritualidad.

Las finanzas escolares

Él propuso que las asociaciones de los estados buscaran por lo menos veinte familias con tales características, y los animaran a mudarse a Battle Creek. Tal influjo proporcionaría estabilidad y "constituiría una especie de congreso... en lo que se refiere a nuestras instituciones". Estas familias podrían interpretar los sentimientos de las áreas de donde procedían con respecto a las reglamentaciones de la denominación. Si se hacía esto, el pastor White prometía estar listo para reunir $50.000 para construir una escuela digna. Él mismo contribuiría con $1.000, y ayudaría a llamar a centenares de jóvenes para prepararse para el servicio de la iglesia.

La asistencia a la escuela de Bell más que se duplicó durante el término del otoño. Además de los cuarenta alumnos regulares, había otros quince,

mayormente obreros de la imprenta, que asistían a clases de gramática por las noches. Mientras el Profesor Bell estuvo enfermo de malaria, John H. Kellogg enseñó en la escuela en forma temporaria. Más o menos la mitad de los alumnos también asistía a conferencias bíblicas que daba Uriah Smith dos veces por semana. El crecimiento continuó; para el comienzo del término del invierno la capacidad había sido rebasada. Se hicieron arreglos para usar la iglesia, con mesitas en los respaldos de algunos bancos, que se podían bajar para transformarlos en pupitres.

Cuando la Asociación General se reunió en sesión formal en marzo de 1873, tomó acuerdos que aprobaban la formación de una escuela denominacional. Aunque ellos no mencionaban la escuela que estaba en ese momento bajo el patrocinio de la Asociación, la tendencia parecía ser que los delegados estaban mirando más allá, hacia una institución más avanzada y con edificios permanentes: en esencia, hacia un colegio superior. El presidente Butler afirmaba que se necesitaban obreros mejor educados con el fin de alcanzar a los ricos y los "educados".

Unas pocas semanas más tarde, la junta directiva de la Asociación General recomendó el establecimiento de una Sociedad Educativa Adventista del Séptimo Día para que fuera la titular de la escuela propuesta y la administrara. Para los propósitos legales debía ser una sociedad con acciones. Los dirigentes pidieron de inmediato $20.000 para poder comprar la tierra, y levantar un edificio adecuado. Para cuando la Asociación General se reunió de nuevo en noviembre de 1873, se tenían promesas por valor de $52.000 para la escuela.

Una escuela en el campo

Una consideración urgente era la ubicación. Los esposos White, influenciados por la visión de Elena sobre la educación, deseaban un terreno amplio donde los estudiantes pudieran aprender métodos agrícolas adecuados, y donde se pudieran crear talleres para proporcionar adiestramiento vocacional. Al principio favorecieron la granja de Foster, sobre el lago Goguac, de unas 65 hectáreas [160 acres] de extensión, a varios kilómetros al sur del pueblo. pero Foster quería $50.000; de modo que los esposos White se volvieron hacia el terreno de 20 hectáreas [50 acres] de la feria en el extremo oeste de Battle Creek. Estaba disponible por un quinto del precio de Foster.

Antes de poder cerrarse la compra, los esposos White se fueron hacia California. Al alejarse la influencia de ellos, Butler y sus asociados retiraron su interés en el terreno de la feria. No comprendían por qué era necesaria tanta tierra, y además, en un área rural. ¿No sería suficientemente amplia la propiedad de Erastus Hussey, que consistía de casi 5 hectáreas [12 acres] en el lugar más alto del Barrio Oeste y exactamente del otro lado de la calle del instituto de salud? Ellos decidieron que eso sería mejor. Su proximidad a las oficinas de la *Review*, la iglesia y el instituto, en la mente de ellos parecía aumentar su valor; y así, al terminar el año 1873, por $16.000 cerraron el trato. No todos se sintieron felices. Allá en California, Elena de White percibió que se había cometido un error. El consejo divino había sido menospreciado. Ella inclinó su cabeza y lloró.

Durante el verano de 1873 los promotores de la escuela decidieron que una escuela como la que ellos visualizaban necesitaba ser dirigida por un hombre cabalmente educado. Pero Bell no tenía ningún título académico. De modo que en el otoño fue reemplazado por Sidney Brownsberger: un maestro brillante, de presencia agradable, con varios años de experiencia, con un B. A. (Bachelor of

Arts, Bachiller en Artes) de la Universidad de Michigan. Bell siguió siendo el jefe del Departamento de Inglés, donde con uno o más asistentes enseñaba las materias "comunes": gramática, retórica, caligrafía, matemáticas, geografía y contabilidad. Brownsberger, ayudado por traductores de la oficina de la *Review,* ofrecía griego, latín, hebreo, francés, alemán, filosofía y fisiología. Eventualmente, se hicieron arreglos para que Uriah Smith ofreciera una serie de clases sobre Biblia para suplementar las lecciones de Biblia que se daban "en todos los departamentos".

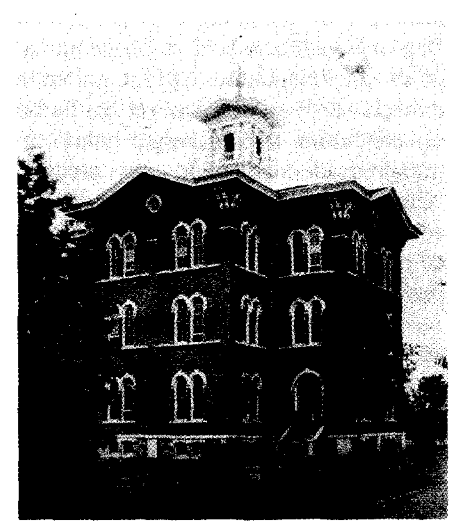
A comienzos del período de invierno de 1873 la iglesia ya no era adecuada para el creciente número de alumnos, y la multiplicación de las clases. Afortunadamente, un edificio nuevo recientemente completado para la imprenta no había sido ocupado. Por un año alojó al floreciente cuerpo estudiantil, de los cuales más y más venían de fuera de Battle Creek. Era la responsabilidad de estos estudiantes conseguir sus propias comodidades de alojamiento y pensión en el Barrio Oeste.

El Colegio de Battle Creek

Por fin, en la primavera de 1874, la Sociedad Educativa Adventista del Séptimo Día llegó a ser una entidad legal. Inmediatamente se hicieron planes para construir un edificio de tres pisos capaz de alojar a 400 alumnos. Al igual que los edificios de la *Review,* tendría la forma de una cruz griega. Para comienzos del término de otoño la construcción avanzaba bien. Se decidió que el edificio debía estar listo para ser ocupado y dedicado a comienzos de 1875.

Varias decisiones importantes se hicieron antes que eso ocurriera. De especial importancia fue la reunión entre la junta escolar, los esposos White y el director Brownsberger. Mientras los demás escuchaban con atención, Elena leyó su testimonio de 1872 sobre la "Educación apropiada". Todos reconocieron que su propiedad era demasiado pequeña para ubicar los departamentos agrícola y mecánico recomendados. Las casi cinco hectáreas [12 acres] originales se *habían reducido a 2,8 hectáreas* [7 acres]. En lo que llegaría a ser un procedimiento habitual en la fundación de escuelas posteriores, los dirigentes habían decidido vender una parte de la propiedad como lotes residenciales para disponer de ayuda para financiar el edificio escolar.

Alguien le preguntó a Brownsberger qué se podía hacer. Él sacudió la cabeza. "No sé nada acerca de dirigir una escuela como esa, donde industrias y agricultura son una parte del todo", replicó. Bajo tales circunstancias, se decidió seguir adelante y tener una escuela con una educación tradicional basada en los clásicos. La junta directiva seguiría estudiando la instalación de industrias en una fecha posterior.



El Colegio de Battle Creek como aparecía en 1874. Adiciones posteriores al edificio, más que duplicaron su capacidad.

También se decidió ponerle un nombre a la escuela todavía sin nombre: Battle Creek College. Reconocían que faltaban el personal y las finanzas para que fuera un colegio superior de inmediato, pero se esperaba que pronto creciera hasta estar a la altura de su nombre. Habiendo tomado estas decisiones básicas, se fijó el 4 de enero de 1875 para la dedicación oficial. Ahora bien, veinte años después que la casa publicadora se hubiera mudado desde Rochester, y casi una década después que se había iniciado el Health Reform Institute, una tercera gran institución adventista estaba firmemente plantada en Battle Creek. Probablemente con una muy velada percepción de lo que estaban haciendo, los adventistas habían inaugurado un sistema educativo que afectaría profundamente su futuro.

Algunos habían querido darle al colegio el nombre de Jaime White en reconocimiento por sus esfuerzos en favor del mismo. Aunque él no estaba de acuerdo con esa sugerencia, el pastor White sirvió al colegio como su presidente hasta 1880. Sin embargo, como director, Brownsberger llevaba la responsabilidad de su funcionamiento diario, tanto en la dirección de la escuela como en dar forma al currículum. Brownsberger quería un trabajo académico sólido en su escuela. "Cuando el Señor venga", decía él, "los adventistas esperan dejar sus granjas, sus comercios, y sus hogares, y llevar sus cerebros consigo".

De este modo, un programa de cinco años de estudios clásicos conducía a un B. A., mientras que los que terminaban el curso de inglés, más corto, de sólo tres años (que más tarde se expandió a un currículum científico), recibían el B. S. (Bachiller en ciencias). También se podían obtener diplomas al completar cursos comerciales y normales. La admisión a un programa estaba determinada por los intereses del alumno, y por una evaluación que hacían los profesores mediante exámenes de aprovechamiento que daban.

Por lejos, el curso normal fue el más popular, tal vez porque enseñar parecía la forma más fácil de financiar los costos de la educación en el colegio. Los egresados de este programa enseñaban mayormente en las escuelas públicas. El gran crecimiento de las escuelas de iglesia todavía estaba a dos décadas de distancia. En vista del deseo de los patrocinadores de ver que el colegio preparara obreros denominacionales, se hubiera esperado que el programa ministerial fuera sólido y distintivo. Pero no fue así. Consistía principalmente en lenguas bíblicas y cursos diseñados para aumentar la facilidad de palabra y la de escribir correctamente. Las conferencias bíblicas de Uriah Smith, a las que asistían los que deseaban hacerlo, eran consideradas valiosas pero "aburridas". En la interpretación profética Smith usaba sus tomos sobre Daniel y el Apocalipsis como libros de texto, y desarrolló otro sobre las doctrinas básicas de los adventistas titulado *Synopsis of Present Truth* (Resumen de la verdad presente).

Los dirigentes denominacionales tenían grandes esperanzas de que muchos de los estudiantes del colegio pudieran aprender idiomas extranjeros con el fin de llevar los mensajes de los tres ángeles a otras tierras y a otros pueblos. Pero el interés inicial en las lenguas modernas, que fue considerable, decayó rápidamente. Por 1880 sólo se enseñaba alemán.

La declinación en el estudio de idiomas no era un síntoma de declinación general en el Colegio. La matrícula alcanzó a cerca de quinientos en 1881. Brownsberger, ahora el presidente de nombre y de hecho, había construido un

programa académico que obtuvo el respeto de la comunidad como también de su iglesia. A veces, durante esos primeros años, un quinto del cuerpo de estudiantes procedía de familias no adventistas. Se podrían haber aceptado más, si no se hubiera temido que una concentración demasiado grande de alumnos no adventistas pudiera estimular una atmósfera mundana.

En cuanto a sus edades, los primeros alumnos eran un grupo realmente heterogéneo. Se matriculaban alumnos de siete a cuarenta y cinco años de edad. Algunas veces, los padres y sus hijos estaban en la misma clase. Aunque desde el principio fue coeducacional, el colegio reglamentaba estrictamente los contactos con el sexo opuesto. Las organizaciones estudiantiles, como el club literario y el de debates, eran exclusivamente para varones o para niñas. Los profesores no aceptaban el galanteo.

Hogares estudiantiles

La junta del colegio deliberadamente se opuso a la construcción de dormitorios para alojar a los estudiantes. En su lugar, una "comisión de ubicación" ayudaba a los alumnos nuevos a encontrar habitaciones en hogares aprobados. Las autoridades de la escuela sostenían que los alumnos tenían la ventaja de vivir "en familia". Los estudiantes se cocinaban sus propios alimentos, o comían a la mesa de los dueños de casa, a precios más elevados, por supuesto. Había otros que pagaban una suma semanal a uno de los mismos alumnos que compraba los suministros y contrataba a una dueña de casa dispuesta para que preparara al grupo dos comidas diarias.

El personal del colegio gastaba muy poca energía para proveer actividades recreativas para el alumnado. Se podía jugar en los terrenos del colegio sólo en ciertos lugares y a ciertas horas. Los alumnos mismos debían procurarse entretenimientos sencillos para el sábado de noche, como patinaje, juegos de deletreos espontáneos, o clases de canto en las casas de miembros de iglesia amistosos. Generalmente había buena participación en las reuniones religiosas, fuera el culto de oración de los miércoles de noche, o la "reunión social" del sábado a las dos de la tarde, con sus cantos y testimonios personales. El "Dime Tabernacle" [Tabernáculo construido con monedas de diez centavos recolectadas], edificado en 1878-1879, llegó a ser un lugar sagrado en la memoria de muchos alumnos. Con una capacidad de 3.000 asientos, por muchos años fue el auditorio más grande de Battle Creek. Aquí se unían los estudiantes con los obreros de la Review, del sanatorio, y de la comunidad adventista creciente para escuchar a Jaime y Elena de White, o a obreros adventistas de todas partes del campo que acudían para asistir a las sesiones de la Asociación General.

Por 1880 habían ocurrido cambios significativos entre los miembros de la junta directiva del colegio. Tal vez el miembro nuevo más influyente fue el Dr. John Harvey Kellogg. El médico era un creyente firme en el tipo de instrucción práctica siguiendo líneas vocacionales, que defendía Elena de White. El pastor G. I. Butler concordaba con ellos. Comenzaron a presionar a Brownsberger para que hiciera cambios en esta área. En cambio, el presidente parecía moverse en la dirección opuesta al defender el otorgamiento de grados de magister a los alumnos de Battle Creek que daban evidencias de haber hecho estudios satisfactorios durante varios años de estudio personal más allá del grado de bachiller. Los viejos temores de tener eruditos demasiado educados se volvieron a despertar.

Cambios en el liderazgo

Las crecientes críticas fueron demasiado para el presidente Brownsberger. A fines de la primavera de 1881 renunció y se retiró al norte de Michigan para reconstituir sus nervios destrozados mientras cortaba árboles en los bosques.

Enfrentados con la necesidad de un cambio en la administración, la junta directiva buscó un presidente cuyo pensamiento en cuanto a educación estuviera más en línea con los consejos de Elena de White basados en sus visiones. Pero, ¿quién podría ser tal persona? Del personal de la institución, sólo G. H. Bell, con su breve experiencia en Oberlin, estaba entusiasmado con la combinación de educación vocacional y académica. Pero Bell no tenía grado académico. Además, muchos de los profesores más jóvenes estaban resentidos con lo que ellos consideraban actos rudos y arbitrarios.

Una aparente solución al problema apareció en la persona de Alexander McLearn, D. D. (Doctor en divinidad). Era un predicador bautista culto, educado en el Seminario Teológico Newton, y parecía a punto de aceptar el adventismo cuando llegó a la atención de los líderes denominacionales en el verano de 1881. Sin detenerse a averiguar cuán bien se avenía la filosofía educativa de McLearn con la que Elena de White estaba tratando de promover, la junta lo eligió presidente, aun antes de unirse a la iglesia.

Fue un triste error. Ese verano falleció Jaime White, y Elena pronto partió para el oeste. El presidente Butler se vio obligado a viajar fuera de Battle Creek durante buena parte del tiempo. No había ninguna mano firme y antigua para guiar a McLearn. Pronto se enredó en una amarga lucha con Bell. Al principio esto afectó asuntos educativos, pero más tarde cambió para afectar la conducta de los estudiantes, cuando en un intento de cultivar el favor del cuerpo de estudiantes, McLearn comenzó a rebajar las reglas sociales. Para Bell eso era socavar lo distintivo que tenía "su" escuela.

El testimonio de Elena White en la sesión de diciembre de la Asociación General confirmó los temores de Bell. Al mismo tiempo, ella instaba a Bell a frenar su "falta de bondad, rudeza y severidad", mientras aconsejaba a sus críticos a no olvidar los largos años de servicio de Bell, y sus propias imperfecciones. Cuando la junta le pidió a Bell que añadiera una nueva clase diaria de Biblia a su carga académica, el profesor dijo que sólo accedería si se le otorgaba virtual autonomía en la administración de su departamento.

Las primeras semanas de 1882 presenciaron una serie de investigaciones seguidas por acusaciones públicas del Presidente McLearn y de algunos miembros del personal contra Bell, y finalmente, contra la junta directiva. Cuando los miembros de la junta solicitaron la renuncia de los miembros del personal que hacían las críticas, esa solicitud fue rechazada. En un forcejeo, el hijo de McLearn derribó a Bell por las escaleras del colegio. Con exceso de trabajo y mala paga, Bell no pudo soportar más tantas afrentas. Los alumnos que volvieron a clases el 20 de febrero encontraron que Bell había dejado el colegio.

Durante el resto del año escolar el colegio actuó virtualmente en forma independiente de su junta directiva. Estos dirigentes estaban esperando desesperadamente que la iglesia de Battle Creek, que había entrado en la disputa con más entusiasmo que buen juicio, estuviera "pensando de nuevo" cuáles eran los verdaderos propósitos de la escuela y los consejos de Elena de White. Como esto ocurría demasiado lentamente, con pesar, la junta decidió cerrar temporariamente

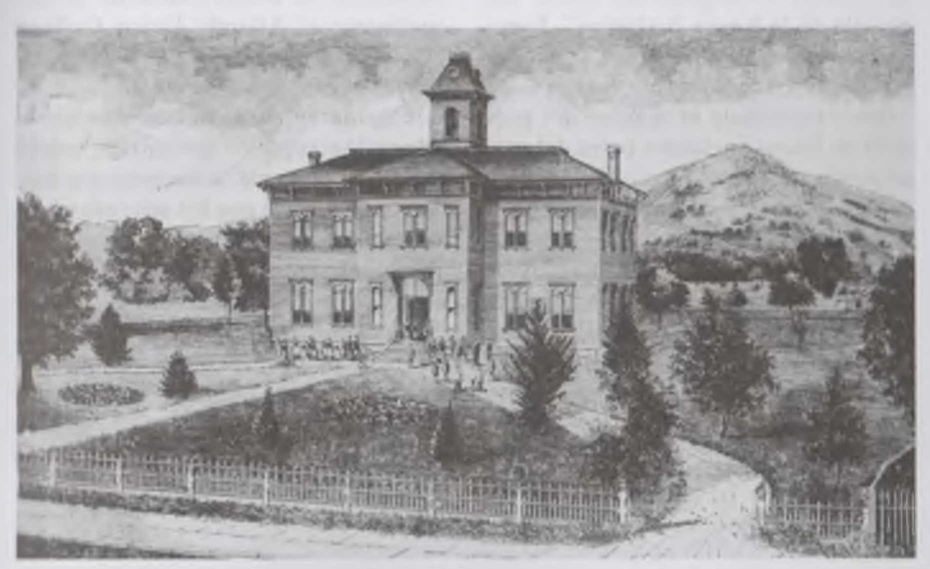
el Colegio de Battle Creek. Como ya no tenía una escuela, McLearn se fue, todavía sin ser adventista del séptimo día, para unirse a los bautistas del séptimo día.

A algunos les pudo parecer que el experimento adventista de tener una educación superior estaba llegando a un final inoportuno. En realidad, la crisis contribuyó a la inmediata expansión de la educación adventista. Aun antes de que las puertas del Colegio Battle Creek se cerraran, dos nuevas escuelas, en extremos opuestos del país habían llegado a la existencia. Cada una de ellas estaba encabezada por uno de los dos hombres con más experiencia en Battle Creek, y cada uno aprendió de los errores realizados allí.

Healdsburg College (Colegio de Healdsburg)

Durante la reunión campestre, en 1881, los adventistas de California habían decidido comenzar una escuela para satisfacer las necesidades en su área. W. C. White, un promotor decidido de esta propuesta, fue enviado al este para conseguir que Sidney Brownsberger viniera para encabezar esta nueva empresa. En pocas semanas encontraron un edificio satisfactorio sobre un trozo de tierra que se consideraba insatisfactoriamente pequeño en Healdsburg, California, a poco más de 100 km [65 millas] al norte de San Francisco. Allí, el 11 de abril de 1882, con sólo su esposa para ayudarlo, Brownsberger comenzó a dar instrucción a 33 alumnos, de toda edad y grado de preparación, en la Healdsburg Academy (Academia de Healdsburg). Doce semanas más tarde, como respuesta a las presiones de los residente locales, se decidió cambiar oficialmente el nombre de la escuela a Healdsburg College.

Brownsberger había aprendido de su experiencia en Battle Creek. Estaba decidido a desarrollar un programa que combinara los aspectos religioso, vocacional y físico del aprendizaje con el aspecto mental. Pronto fue hábilmente secundado por W. C. Grainger, que se unió al personal a tiempo para el trimestre



Un antiguo dibujo a la pluma del Colegio de Healdsburg, fundado en 1881, que más tarde llegó a ser el Pacific Union College (Colegio de la Unión del Pacífico).

de otoño. Cuando Brownsberger salió de Healdsburg en 1886, Grainger continuó el desarrollo de las industrias del colegio y de los dormitorios. Otra vez, aprendiendo de los errores de Battle Creek, el colegio protegió a los estudiantes de las influencias perturbadoras de preparar sus propias comidas y ajustarse a diversos esquemas de disciplina en los hogares. Grainger llegó no sólo a ser el presidente, sino "decano, gerente, director del internado, maestro, consejero, secretario, contador y padre" además.

South Lancaster Academy (Academia de South Lancaster)

En la costa opuesta se estaba desarrollando otra escuela bajo el estímulo del pastor S. N. Haskell. Las dificultades de Battle Creek proveyeron a esta escuela naciente con una cabeza: Goodloe Harper Bell. Haskell quería que la nueva escuela preparara básicamente obreros para esparcir el evangelio adventista. No estaba preocupado acerca de cómo debía llamarse. Al principio se la conoció sencillamente como "esa escuela de la Nueva Inglaterra". Eventualmente se la llamó South Lancaster Academy (Academia de South Lancaster), recibiendo el nombre del pueblito de Nueva Inglaterra cerca del cual se había ubicado, un pueblo que era como un núcleo oriental para el adventismo.

También Bell estaba decidido a sacar beneficio de sus observaciones en Battle Creek y de los consejos de Elena de White. La enseñanza en esta escuela debía ser muy práctica. Los estudiantes debían ver que sus intereses se ampliaban y que eran adiestrados para pensar antes que para depender de la memoria. En el transcurso de dos años había establecido la enseñanza de cómo hacer carpas, preparar arneses, hacer escobas, reparar calzado e imprimir. Pero por sobre todo, se prestaba mucha atención al estudio de la Biblia. "Este libro", escribió Bell, "que vale más que todos los demás combinados, merece más que una hora de estudio por semana".

Los ocho estudiantes con los cuales se abrió la Academia de South Lancaster, el 19 de abril de 1882, se habían triplicado para el final de trimestre. Aunque no se desarrolló tanto en número ni en nivel académico como Battle Creek o Healdsburg, la escuela de Nueva Inglaterra perduró. Demostró que los consejos de Elena de White, cuando eran adoptados por líderes creativos, eran sólidos, especialmente si la gente no estaba demasiado preocupada acerca del "estatus" del colegio.

El nacimiento de Healdsburg (más tarde el Pacific Union College [Colegio de la Unión del Pacífico]), y de la Academia de South Lancaster (eventualmente el Atlantic Union College [Colegio de la Unión del Atlántico]) demostraron que a pesar de la crisis que había amenazado con destruir la educación superior adventista, creció un sistema más variado, creativo y útil. También mostró que los adventistas ya no eran un grupo pequeño, confinado principalmente en Nueva Inglaterra, Nueva York y el antiguo noroeste. Se habían esparcido de costa a costa, habían saltado el Atlántico, y pronto harían lo mismo con el Pacífico. La iglesia estaba en marcha.

Lecturas sugerentes para este tema

Informes generales:

M. E. Olsen, *Origin and Progress of Seventh-day Adventists* (1925), cap. 16, es una descripción antigua pero valiosa de los comienzos de la educación adventista.

A. W. Spalding, *Origin and History of Seventh-day Adventists*, t. 1 (1961), tiene tres capítulos pertinentes sobre el tema: 3, 5 y 6.

E. M. Cadwallader, *A History of Seventh-day Adventist Education*, 3ª ed. (1956), en una edición a mimeógrafo limitada, es el panorama más abarcante de la educación adventista.

Colegios y personas específicas:

E. K. VandeVere, *The Wisdom Seekers* (1972), pp. 11-47, refiere los eventos del Colegio Battle Creek y su mudanza a Berrien Springs.

Rowena E. Purdon, *That New England School* (1956), pp. 11-40, cuenta la historia de la fundación de la Academia de South Lancaster.

W. C. Utt, *A Mountain, A Pickax, A College* (1968), pp. 11-41, relata los comienzos del Pacific Union College en Healdsburg.

Allan Lindsay, "Goodloe Harper Bell: Teacher", en *Early Adventist Educators* (1983), George Knight, ed., es una valiosa reflexión sobre la vida de un profesor adventista de los primeros tiempos.

Joseph G. Smoot, "Sidney Brownsberger: Traditionalist", *Ibíd.*, cuenta del impacto de Brownsberger sobre los primeros tiempos de la educación adventista.

CAPÍTULO 9

Extensión al mundo, 1868-1885

A lo largo de los amargos años de la Guerra Civil, la mayoría de los estadounidenses estaban tan preocupados con asuntos militares y políticos que los evangelistas adventistas encontraban difícil reunir una audiencia. En la década anterior, los adventistas sabatarios habían obtenido las mayores ganancias de miembros en el oeste de Nueva York y los estados del viejo territorio del noroeste. Aún allí siguieron siendo numéricamente insignificantes. La primera estadística confiable, que data de 1867, indica que había sólo 4.320 adventistas en toda la nación.

Sin embargo, estos datos son importantes, porque incluyen a miembros del oeste del Mississippi, principalmente de Minnesota y de Iowa. El adventismo continuó su marcha hacia el oeste. En 1856 Washington Morse, un predicador millerita de Vermont, reubicó a su familia en Deerfield, Minnesota. En 1862 una guerra de frontera con los nativos hizo que veintenas de refugiados buscaran protección en el área de Deerfield. Morse compartió sus conceptos religiosos con muchos "y algunos llegaron a estar tan interesados que hicimos arreglos para ir a tener reuniones en sus casas, y en el invierno próximo caminamos grandes distancias para cumplir con estos compromisos con notable éxito. De este modo, aun teniendo grandes dificultades con los salvajes, se sembraron las semillas de la verdad presente".

Snook y Brinkerhoff

Las primeras actividades evangelizadoras en Iowa comenzaron en la década de 1850. Las conferencias dadas por Moses Hull, M. E. Cornell y J. H. Waggoner, resultaron en la formación de cierta cantidad de grupos adventistas por todo el Estado. En 1863 estos grupos se organizaron formando una Asociación que abarcaba el Estado, bajo la conducción de dos adventistas relativamente nuevos: B. F. Snook, que había sido ministro metodista, y W. H. Brinkerhoff, anteriormente abogado y maestro. Pronto, éstos se volvieron críticos del liderazgo de Jaime y Elena de White, y espar-

cieron su descontento por todo el Estado. Hubo una reconciliación superficial en 1865, pero pronto se desmejoró. Los disidentes, especialmente fuertes en la congregación de Marion, eventualmente formaron la Iglesia de Dios (Adventista). Poco tiempo después, Snook y Brinkerhoff abandonaron el Partido de Marion, cuya dirección quedó en manos de H. E. Carver.

George I. Butler

A pesar de lo molesta que era esta situación, la rebelión de Marion ayudó a hacer brillar una nueva estrella en el firmamento de los líderes adventistas. La sesión de la Asociación de Iowa de 1865 eligió a un robusto agricultor de Vermont, en ese momento anciano de la Iglesia de Waukon, como presidente de la Asociación. Durante los meses siguientes George I. Butler condujo a sus caballos de iglesia en iglesia instruyendo cabalmente a los hermanos en el mensaje adventista del séptimo día, bien ortodoxo. Se restableció el orden, y siguió el crecimiento. La capacidad administrativa de Butler pronto lo llevó al nivel de los grandes líderes adventistas. Junto con los esposos White, S. N. Haskell, J. N. Loughborough, J. N. Andrews y J. H. Waggoner, Butler desempeñó un papel preponderante en la expansión del adventismo.

George Butler, apenas terminado su primer período de servicio como presidente de la Asociación General, reveló parte del secreto de la rápida expansión del adventismo. Butler mantenía que el deber de un pastor era evangelizar nuevos campos. No podía detenerse pastoreando las iglesias locales. Ellas debían aprender a cuidarse a sí mismas y al mismo tiempo servir como semillero para un suministro siempre creciente de nuevos obreros.

Avance evangelizador

Y los pastores adventistas evangelizaron, a lo ancho y a lo lejos. En varios casos, los esposos formaron equipos de mucho éxito. Ejemplos notables fueron los de John y Sarah A. H. Lindsey, y Elbert y Ellen Lane. Las actividades de los esposos Lindsey estuvieron mayormente confinadas al oeste de Nueva York y Pennsylvania; los esposos Lane trabajaron en Ohio, Indiana, Virginia, y Tennesee. Durante una serie de conferencias en Pleasant Valley, Nueva York, Sarah Lindsey habló veintitrés veces sobre la segunda venida de Cristo. Ellen Lane no sólo tenía un "éxito excelente" en la visitación de casa por casa, pero también era una predicadora poderosa. Un sábado de mañana, en Virginia, el pastor Lane atrajo sólo a 35 oyentes; al día siguiente aparecieron 650 para escuchar predicar a Ellen.

Elena de White, recordando que la primera predicadora de un Cristo resucitado fue una mujer, expresó la idea de que "se necesita la influencia refinadora y suavizante de una mujer cristiana en la gran obra de predicar la verdad". "Una diligencia celosa y continuada de nuestras hermanas", continuó Elena de White, "... nos asombraría por sus resultados". J. N. Andrews aceptó la idea de que la mujer tiene un papel definido en la difusión del mensaje del Evangelio. Pero, ¿cuál sería el papel de ellas? Un delegado entusiasta a la sesión de 1881 de la Asociación General, vio a mujeres capacitadas como un recurso lógico para satisfacer las necesidades siempre crecientes de obreros. Sugirió una resolución: "Que las mujeres que posean las capacidades necesarias... puedan con total propiedad, ser puestas aparte para ser ordenadas para la obra del ministerio cristiano". Esta sugerencia fue enviada a la comisión de la Asociación General, pero no se oyó más hablar de esa resolución.

En las cincuenta carpas evangelizadoras que se levantaron en el campo

durante el verano de 1876, todas fueron presididas por hombres, como seguiría ocurriendo en el futuro. Durante la década de 1870, la feligresía adventista casi se triplicó. Gracias a que los miembros aceptaron en forma creciente la responsabilidad por las finanzas para la evangelización, primero por la benevolencia sistemática y luego por el refinamiento de ese plan como se observa en el sistema del diezmo, hubo recursos para dedicar a la evangelización. Algunas veces, los predicadores, especialmente en las zonas de frontera, encontraban que necesitaban financiar su obra por otros medios que sólo por la predicación. La venta de libros y folletos era una forma normal de hacerlo. Probablemente pocos evangelistas pudieron, como el pastor Lane, instalar una cámara en la gran carpa y durante el día transformarla en un estudio fotográfico.

El lejano oeste

Muchas veces el interés en las doctrinas adventistas se despertó cuando un laico consagrado se mudaba a una región nueva, y sin temor hablaba de sus creencias y las vivía. Tal fue el caso, en 1859, cuando M. G. Kellogg y su familia llegaron a San Francisco desde Battle Creek después de un difícil viaje de seis meses en tren, carro cubierto, y carro tirado por bueyes. Como Kellogg se ganaba la vida como carpintero, entró en contacto con B. G. St. John, un vendedor de madera en los muelles. St. John había sido un millerita en 1843. Intrigado por el sábado de Kellogg, estuvo dispuesto a escuchar una explicación del "mensaje del tercer ángel". Pronto había dos familias de observadores del sábado en San Francisco.

Animado por la conversión de St. John, Kellogg comenzó a dar conferencias públicas. Cuando catorce personas aceptaron las doctrinas adventistas, organizó una escuela sabática en su casa. Varios años más tarde, un zapatero remendón adventista, J. W. Cronkrite, llegó a San Francisco. Colgó un cuadro profético y un cartel con los Diez Mandamientos en la pared de su taller. Cuando los clientes preguntaban por las extrañas bestias, Cronkrite les daba un estudio sobre las profecías. Se despertó tanto interés que en el otoño de 1865 el pequeño grupo adventista decidió enviar $133 en oro a Battle Creek, para pagar los gastos de viaje de un pastor para trabajar en California. ¡Lástima que la Asociación General no tenía a nadie para enviar!

Los adventistas aislados encontraban que la *Review and Herald* era un eslabón precioso que los unía con los demás creyentes. En la década de 1860 la *Review* incluyó varios artículos de Elena de White sobre la vida saludable. Estos captaron el interés de Merritt Kellogg. Decidió asistir al Hygieo-Therapeutic College del Dr. R. T. Trall en Nueva Jersey y aprender a ser un médico reformador. Mientras visitaba Battle Creek, Kellogg asistió a la sesión de 1868 de la Asociación General y presentó una fuerte apelación de que se enviara un ministro a California.

Al principio pareció que su súplica no sería atendida. Entonces, cuando quedaban sólo dos obreros para ser asignados, uno de ellos, J. N. Loughborough, se puso de pie. Habló de sueños recientes que le habían dejado con una fuerte impresión de que debía celebrar reuniones en carpa en California. "¿Debería el pastor Loughborough ir solo?", preguntó Jaime White. Después de todo, Cristo había enviado a sus discípulos de dos en dos. Parecía un buen plan para seguir en un campo tan lejano. D. T. Bourdeau pensaba lo mismo; con alegría acompañaría a Loughborough.

Inmediatamente White se puso a conseguir $1.000 para comprar una carpa nueva para California y financiar los pasajes de los esposos Loughborough y Bourdeau vía Panamá. No se perdió el

tiempo. Menos de un mes después de haber hecho la decisión, estos "misioneros" abordaron un vapor en la ciudad de Nueva York. Veinticuatro días más tarde estaban en San Francisco. Allí fueron cálidamente recibidos por los esposos St. John y otros miembros del grupo adventista.

El pedido de recursos de Jaime White para la carpa de California tuvo resultados inesperados. Un diario de Nueva York tomó el artículo de la *Review* y lo reimprimió. Un ejemplar de ese diario llegó a las manos de una congregación de Cristianos Independientes en Petaluma, California. Este grupito devoto comenzó a orar pidiendo que si los pastores que venían con la carpa eran siervos de Dios, que tuvieran un viaje seguro.

Algún tiempo más tarde, uno de los dirigentes del grupo de Petaluma tuvo un sueño impresionante en el que veía a dos evangelistas en la carpa y se le dijo que les ayudara. Los Independientes enviaron a uno de su grupo los 65 kilómetros [40 millas] hasta San Francisco para tratar de ubicar el grupo de la carpa. Media hora después de llegar a la ciudad, estaba invitando a Loughborough y a Bourdeau para ir a Petaluma. Debido a las dificultades para encontrar un lugar para la carpa en San Francisco, se inclinaron a aceptar la oferta.

Una epidemia reciente de viruela limitó la asistencia al principio, pero pronto los costados de la carpa tuvieron que ser arrollados hacia arriba para acomodar a las multitudes. Los californianos demostraron ser más generosos que los de Nueva Inglaterra con quienes Loughborough y Bourdeau estaban familiarizados. En esa época la moneda de menor valor que circulaba en el Estado era una pieza de diez centavos. Como la mayoría de sus folletos se vendían normalmente por uno o dos centavos, los evangelistas esperaban regalarlos. Para su sorpresa, a menudo les daban un dólar o cincuenta centavos, con el pedido: "Regale en mi nombre los folletos que esto pueda comprar". Jaime White estaba perplejo y no podía entender qué estaba ocurriendo al tener que enviar cuatro pedidos sucesivos de libros a California. "Ustedes están vendiendo más libros que todos los equipos de carpas al este de las Montañas Rocosas", escribió.

Después de varias semanas de reuniones, se levantó la oposición entre los pastores de Petaluma. Los dirigentes de los Independientes, que habían hecho tanto para preparar el camino para ellos al principio, se levantaron contra ellos. Sin embargo, al terminar la serie, un grupo de veinte personas se habían separado. Y así ocurrió en otros pueblos a través de todo el valle de Sonoma, aun cuando los clérigos locales persistían en etiquetar a Loughborough y Bourdeau como mormones.

Durante una de estas series, las publicaciones adventistas despertaron gran interés en un leñador que se hallaba en tránsito. Abram La Rue asistió a las reuniones y decidió ser adventista. Ardiendo de deseo de compartir su nueva fe, solicitó que la Asociación General lo enviara a la China como misionero. No se desanimó cuando lo rechazaron por causa de su edad, sino que se inscribió en un curso breve en el Healdsburg College, y luego se fue hasta Hawaii pagando su pasaje con su trabajo. Allí se sostuvo vendiendo publicaciones adventistas en Honolulu y en los barcos que entraban a Pearl Harbor. En 1888 siguió camino a Hong Kong, donde estableció una misión para marineros, y repitió la experiencia de colportor que había tenido en Hawaii. También visitó otras partes del Lejano Oriente esparciendo libros y folletos por donde iba. La Rue también hizo los arreglos para la impresión de los primeros folletos publicados en chino.

William Hunt

Algunas veces, el ridículo y las burlas de otros cristianos contra los predicadores adventistas resultaban al revés. Durante

el verano de 1869, el *California Christian Advocate* (Defensor cristiano de California) publicó un artículo burlándose de los predicadores de la carpa como ex milleritas que vendían libros sobre Daniel y el Apocalipsis. El *Advocate* predijo que su obra fracasaría, tan ciertamente como habían fallado las predicciones de Miller.

Varias semanas más tarde el conductor de la diligencia que llevaba el correo le trajo una carta a Loughborough dirigida sencillamente a: "Los pastores de la carpa en Healdsburg, California". Había sido escrita por William Hunt, un minero en Gold Hill, Nevada. Hunt había leído el artículo en el *California Christian Advocate* y quería cualquier libro que los predicadores tuvieran sobre el Apocalipsis. Indicó que hacía veinte años que había solicitado en todas partes este libro pero no lo había conseguido.

Loughborough preparó un ejemplar del libro de Uriah Smith, *Thoughts on Revelation* (Pensamientos sobre el Apocalipsis) junto con algunos folletos y se los envió a Hunt. De esta manera comenzó una correspondencia que hizo que Hunt llegara a ser un suscriptor de la *Review and Herald*, y dueño de casi toda otra publicación de los adventistas. Más de un año después, William Hunt apareció en las reuniones de Loughborough en Bloomfield. Estaba en camino hacia Nueva Zelanda, y eventualmente a los campos diamantíferos de Sudáfrica. Antes de irse, quería comprar el cartel profético y de la ley de Dios que tenía Loughborough. Prometió que con la ayuda de Dios sería fiel. Y así fue. Oiremos más de él en Sudáfrica.

Evangelización en California

En la primavera de 1870 los esposos Bourdeau regresaron al este para trabajar entre las personas de habla francesa en Nueva Inglaterra y el Canadá. Pronto M. E. Cornell se unió a Loughborough y el impulso evangelizador continuó. En 1871, se realizaron reuniones evangelizadoras en San Francisco. El año anterior, un evangelista destacado, Miles Grant, cristiano adventista, había suscitado bastante interés en las profecías. Loughborough llevó a muchos miembros de este grupo a la plena aceptación de las doctrinas del sábado y del santuario celestial. Luego los evangelistas se mudaron al condado de Yolo y al hermoso valle de Napa.

Jaime y Elena White realizaron su primera visita a California en el otoño de 1872. Debido a su salud debilitada, el pastor White se vio forzado a renunciar a la presidencia de la Asociación General. Pensando que el clima más benigno de California podría ayudarle a Jaime a recuperarse más rápidamente, los esposos White decidieron aceptar la invitación de los adventistas de California para vivir y trabajar entre ellos por un tiempo.

Fue una visita con consecuencias de largo alcance. Los esposos White quedaron impresionados por la cordialidad y la generosidad de la gente. El espíritu de empresa de Jaime White fue estimulado. ¿Por qué no tener una imprenta adventista en el oeste? Durante el verano y el otoño de 1873 los esposos White se recuperaron con el aire tonificante de las montañas de Colorado. Pensaron, hablaron y oraron mucho acerca de la conveniencia de comenzar un periódico evangelizador en algún lugar de la costa del Pacífico. En la primavera siguiente, de nuevo en California, mientras viajaban por ferry en la bahía de San Francisco, Elena se volvió hacia su esposo y le dijo: "En alguna parte de Oakland está el lugar para publicar el periódico".

Con el estímulo de los esposos White, Cornell y un D. M. Canright en recuperación, decidieron sostener reuniones en carpa en Oakland. El momento parecía propicio. Se había informado que fantas-

mas misteriosos aparecían en una de las mansiones más destacadas de la ciudad. Los diarios estaban llenos de especulaciones acerca de la causa de ello. Los evangelistas vieron una oportunidad de oro. "¡Casas con fantasmas, resuelto el misterio! O, ¡el diablo desenmascarado!", clamaban sus anuncios en los periódicos. Desde el comienzo la carpa estuvo llena.

En la misma época los grupos en favor de la temperancia en Oakland, estaban ocupados en una vigorosa campaña para persuadir a los ciudadanos a que prohibieran la venta de licor. Cornell y Canright ganaron muchos amigos influyentes al poner su carpa a disposición de la causa de la temperancia. Cuando el éxito coronó sus esfuerzos por desterrar el "Demonio del Rum", se les dio mucho crédito a los adventistas. Se solicitó su ayuda en una campaña similar en San José, proveyendo de ese modo la posibilidad de realizar una campaña evangelizadora en esa ciudad.

Fundación de la Pacific Press

Mientras Cornell y Canright predicaban en Oakland, Jaime White hacía planes para iniciar un nuevo periódico religioso. El 4 de junio de 1874, hizo su debut. Como editor y director, Jaime White tenía la intención de que *The Signs of the Times* (Las señales de los tiempos) fuera un periódico con un atractivo especial para los que vivían en el oeste. Él informó que "estaba diseñado para ser no sólo un expositor de las profecías, un reportero de las señales de los tiempos, sino también un periódico para la familia, religioso y general para el hogar". La experiencia que tenía Jaime White en publicaciones le vino muy bien. Antes del año había comprado tipografía y organizado la Pacific Seventh-day Adventist Publishing Association.

Después de un cuarto de siglo las actividades publicadoras de los adventistas no estaban ya confinadas a una "oficina". Se estableció el principio de que si el adventismo debía avanzar sólidamente expandiéndose en un área nueva, debía tener una imprenta local para apoyarlo. Pronto esta idea se expandió para incluir también las actividades de salud y educativas de la iglesia. El 7 de junio de 1878 se abrió el Rural Health Retreat (El retiro rural de salud) en St. Helena, y California tuvo su primer sanatorio. Cuatro años más tarde, con el establecimiento del Healdsburg College, se había hecho también provisión en el oeste para las necesidades educativas adventistas.

El noroeste

Aun antes del descubrimiento de oro en California, la noticia de fértiles valles surcados por ríos en el noroeste, cerca del Pacífico, atrajo a los granjeros del medio oeste a seguir el Oregon Trail (Senda a Oregon) hasta los valles de Walla Walla y Willamette. Un puñado de personas interesadas en el adventismo estaban entre aquellos que la siguieron en las décadas de 1850 y 1860. En el valle de Walla Walla una hermana adventista, Augusta Morehouse, en diversas ocasiones compartió sus convicciones acerca del sábado con su vecino, Franklin Wood. Parcialmente convencido pero no dispuesto a seguir sus convicciones, Wood mudó a su familia hacia el sur, al valle de Sonoma en California para evitar más discusiones sobre el asunto. Llegó poco antes de que Loughborough y Bourdeau comenzaran su segunda campaña, en carpa, en esa zona. Wood asistió, aceptó todas las enseñanzas de los adventistas, e inmediatamente comenzó a enviar publicaciones al padre de su esposa en Walla Walla. Esto no fue suficiente. Después de sólo nueve meses en California, los Wood estaban de regreso en Walla Walla para compartir su nueva fe con familiares y amigos.



La Pacific Press Publishing Association en 1885. El establecer el adventismo en la costa occidental de América del Norte fue parte de la tendencia de la iglesia de alcanzar al mundo, aun cuando California era parte de los Estados Unidos.

Wood enseñaba en la escuela para sostenerse, y gradualmente ganó unos pocos conversos, y se estableció un pequeño grupo de adventistas. Repetidamente solicitaron a los adventistas de California y a la Asociación General que les enviaran un pastor regular para ayudarles. Pero pasaron cinco años antes que pudiera atenderse su pedido. En la primavera de 1874, Isaac y Adelia Van Horn llegaron con una carpa y comenzaron a celebrar cultos de evangelización en Walla Walla. Ellos eran una pareja con muchos talentos. Adelia había servido como asistente literaria de Elena de White y durante años había editado *The Youth's Instructor*. Isaac, un converso de José Bates, había sido el segundo tesorero de la Asociación General y un evangelista activo en Minnesota.

Uno de los conversos de la primera serie de conferencias de Van Horn en Walla Walla, fue el sargento Alonzo Trevier Jones. En ese entonces estaba establecido en el Fuerte Walla Walla, y más tarde había de ser muy importante en la historia adventista. Lector voraz, Jones devoró todos los libros adventistas que Van Horn pudo prestarle. Ese verano (1874) fue bautizado, y al salir del agua exclamó dramáticamente: "¡Muerto al mundo, vivo para ti, oh mi Dios!" Al ser dado de baja del ejército, Jones se casó con la hermana de Adelia Van Horn, y por casi una década predicó por todo Oregon y Washington. En 1884 se unió a la Pacific Publishing Association en Oakland. Allí llegó a estar en estrecho contacto con Ellet J. Waggoner, hijo de J. H. Waggoner, editor de *The Signs of the Times*. Los nombres de Jones y Waggoner estarían ligados con algunas de las discusiones teológicas más emocionantes que los adventistas habían de oír alguna vez.

Hermanos laicos establecieron las primeras congregaciones en California y Washington; lo mismo fue cierto en

las grandes praderas. Al fin de la Guerra Civil un adventista de Iowa, Solomon Myers, se trasladó a Decatur, Nebraska. Allí él abrió un almacén de ramos generales y comenzó a hacerse de amigos. Pronto estaba dando conferencias adventistas en una escuela vecina. Sin ayuda pastoral, formó una congregación de unas dos docenas de observadores del sábado.

Actividades domésticas y extranjeras

Muchas de las actividades evangelizadoras de los primeros tiempos en Iowa, Minnesota y las grandes praderas apuntaban a los inmigrantes escandinavos y alemanes. Ninguno mostró más interés en esto que John G. Matteson. Desde el momento de su conversión al adventismo en Wisconsin en 1863, Matteson ardía con el deseo de presentar la esperanza que había encontrado a sus amigos daneses, noruegos y suecos también. Matteson era un hombre versátil, y se sentía bien predicando a agricultores de Kansas o a los negociantes de Chicago. Pero predicar no era suficiente. Entre las conferencias, Matteson tradujo publicaciones para los lectores daneses y noruegos; él escribió folletos y presionó a los hermanos de habla inglesa que lo dejaran comenzar (1872) a editar *Advent Tidende*, un periódico religioso mensual danés y noruego, el primer periódico adventista en lengua extranjera.

Lo que Matteson fue para los comienzos de la obra adventista entre los escandinavos estadounidenses, Louis R. Conradi lo fue para los germanos estadounidenses. El joven Conradi había inmigrado a los Estados Unidos para buscar fortuna después de la muerte de su padre. Se detuvo brevemente en varias de las ciudades más grandes, y luego consiguió un contrato para limpiar el campo para un agricultor de Iowa. Mientras hacía ese trabajo, vivía con una familia adventista vecina. Conradi quedó impresionado con la sincera fe religiosa de ellos. Las oraciones sencillas que ofrecían los niños por él, lo emocionaban en forma especial. Pronto estaba asistiendo a los cultos del sábado. El libro *Thoughts on Daniel and the Revelation* (*Pensamientos sobre Daniel y el Apocalipsis*) de Uriah Smith, ayudó a fortalecer la fe de este joven alemán. Con gran sacrificio propio y un poco de respaldo de sus amigos de Iowa, se fue al Colegio de Battle Creek para completar un curso literario.

Después de un breve período de trabajo en la Review and Herald, Conradi estaba de regreso en Iowa. En 1881 respondió a una invitación para ir a trabajar entre los menonitas rusoalemanes en el territorio de Dakota. Desde allí fue a campañas en las zonas de frontera de Nebraska y de Kansas, y de vuelta entre las antiguas comunidades alemanas en Pennsylvania.

Durante el primer cuarto de siglo después del Gran Chasco, los adventistas tuvieron sólo un concepto limitado de la proclamación del mensaje al mundo entero. Era una tarea tan enorme. El tiempo era tan corto. Las actividades misioneras de iglesias más grandes y mejor financiadas habían sido lastimosamente frustrantes. De modo que racionalizaron que sus verdades distintivas necesitaban presentarse a todo el mundo mediante contactos simbólicos con todas las razas y lenguas del mundo. ¿No podría hacerse eso allí mismo, en Norteamérica, donde Dios, en su providencia, había reunido personas de todas las religiones y nacionalidades? Pensando en esto, Jaime White estaba dispuesto, y aun ansioso, de publicar folletos en francés, alemán y holandés; a comenzar periódicos mensuales en danés y sueco; a ver que se predicara el adventismo entre los indios norteamericanos, los antiguos esclavos

africanos, y los hindúes y chinos que se veían de vez en cuando.

Algunos adventistas estaban algo incómodos con las descripciones de Elena G. de White de ciertas visiones primeras. Estas parecían indicar que los creyentes en los mensajes de los tres ángeles se encontrarían en todas partes del mundo a la venida de Jesús. Pero, ¿era esto *realmente* necesario? ¿Era eso posible con el número reducido de miembros, sus recursos limitados, y la brevedad del tiempo?

Sin embargo, los adventistas, desde temprano, percibieron que la página impresa podría ir con facilidad donde los mensajeros humanos no podrían hacerlo. Lo natural era que los que recibían la "verdad presente" quisieran compartirla con gozo con amigos y parientes en sus antiguas tierras natales. Por 1861 la *Review* estaba recibiendo mensajes desde Inglaterra e Irlanda contando de personas que habían tomado la decisión de guardar el sábado y esperaban ansiosamente el pronto regreso de Jesús, todo por causa de las publicaciones enviadas por correo desde Norteamérica.

A Europa

Por 1862, a pesar de las presiones de la Guerra Civil, Jaime White comenzó a señalar la necesidad de enviar a un predicador adventista a Europa. Tal vez B. F. Snook debería serlo. Cuando se considera cuán pronto el pastor Snook iba a estar en oposición a los líderes de la iglesia, parece realmente afortunado que no fuera enviado como el primer misionero de ultramar.

El primer pastor adventista que fue al extranjero con la idea de llevar adelante una evangelización activa, no fue enviado por la iglesia ni con su bendición. Sin embargo, su predicación dio como resultado las primeras congregaciones adventistas del séptimo día en Europa, y por medio de ellas, convenció a la Asociación General a que enviase su primer misionero a ultramar, una década más tarde. Este agente no oficial fue M. B. Czechowski, el ex sacerdote polaco que había llegado a ser adventista en 1857.

Después de predicar varios años, Czechowski sintió un deseo profundo de llevar el mensaje adventista a Europa. Particularmente lo atraían los descendientes de los valdenses, que todavía vivían en los valles alpinos del noroeste de Italia. En 1864 Czechowski le pidió a J. N. Loughborough, que en ese entonces desarrollaba una serie de reuniones en la ciudad de Nueva York, que intercediera ante la Asociación General para que lo enviaran como misionero a Italia. Pero los dirigentes de la iglesia no veían muy claro el camino para aceptar la propuesta de Czechowski. Pusieron en duda su juicio financiero, su disposición a recibir consejos, la profundidad de su devoción al "Mensaje del Tercer Ángel", y su temperamento volátil.

No dispuesto a ver que la misión que tanto deseaba, se viera frustrada, Czechowski se fue a Boston, donde recientemente había publicado un emocionante informe de sus años como sacerdote y su conversión al protestantismo. Allí persuadió a los dirigentes cristianos adventistas a patrocinar su misión a Italia. De este modo, en 1864, acompañado por su esposa y Annie E. Butler (una cristiana adventista, hermana de G. I. Butler), Czechowski salió para Europa.

Czechowski pasó más de un año predicando en los valles del Piamonte antes de que la oposición del clero, tanto católico como protestante, le hicieran reubicarse en Suiza. Concentrándose en las profecías de Daniel y el Apocalipsis, enseñó el sábado y el inminente retorno de Jesús. Czechowski promovió sus puntos de vista religiosos con la publicación de un periódico, *L'Evangile Eternel* (El

evangelio eterno). También preparó folletos y un cartel profético en francés y en alemán.

Durante sus viajes y conferencias encontró una audiencia receptiva en la aldea suiza de Tramelan. Allí organizó una iglesia con cerca de sesenta miembros. Sin embargo, Czechowski no reveló a estos creyentes la existencia de los cristianos adventistas que habían patrocinado su misión a Europa o la de los adventistas del séptimo día, cuyas doctrinas estaba enseñando. Cuando le preguntaban de dónde había obtenido sus creencias, sencillamente contestaba: "De la Biblia". Hasta donde se refiere a sus conversos, eran las únicas personas en el mundo que comprendían las Escrituras de ese modo.

Un incendio dañó su casa parcialmente completada y la oficina de su imprenta y trajo a la luz la debilidad financiera de Czechowski. Pronto llegó a ser evidente que estaba en verdaderas dificultades. Por ese tiempo uno de los creyentes de Tramelan, Albert Vuilleumier, descubrió un ejemplar reciente de la *Review and Herald* en una habitación que Czechowski había ocupado durante una visita. Comprendía suficiente inglés para darse cuenta de que existía una organización religiosa en Norteamérica que sostenía los mismos conceptos que Czechowski estaba enseñando.

Vuilleumier inició correspondencia con los editores de la *Review*, y eventualmente hizo que los dirigentes adventistas invitaran a un representante suizo para que asistiera a la sesión de la Asociación General en 1869, en Battle Creek. Los suizos enviaron a James Erzberger, un joven estudiante de teología, que llegó demasiado tarde para asistir a la sesión de la Asociación General, pero que quedó en los Estados Unidos para cimentarse completamente en las creencias adventistas. Cuando regresó a Suiza, fue como pastor



M.B. Czechowski (1818-1876), aunque no fue patrocinado oficialmente por la iglesia, pasó gran parte de las décadas de 1860 y 1870 evangelizando Europa central y oriental.

adventista oficialmente ordenado.

Czechowski se sintió muy turbado al saber de los contactos entre Tramelan y Battle Creek. La convergencia de este evento con una intensificación de los problemas financieros y personales, lo llevó a abandonar Suiza abruptamente. Después de viajar por Alemania y Hungría, se afincó eventualmente en Rumania. Allí trabajó solo por muchos años, estorbado por su falta de conocimiento de la lengua local. A pesar de esto, pudo ganar como una docena de conversos en Pitesti. Más tarde, uno de ellos se puso en contacto con los adventistas por la lectura del periódico en lengua francesa que J. N. Andrews publicó en Suiza en 1876.

Exhausto por sus viajes y problemas, Czechowski murió en un hospital de Viena el 25 de febrero de 1876. Su persistencia obstinada dio como resultado la introducción de las creencias adventistas en Italia, Suiza y Rumania, años antes

que sus hermanos más cautos estuvieran listos para enviar un heraldo viviente del mensaje del tercer ángel a Europa. Exactamente cuánta fue la contribución de Czechowski al éxito de la aceptación de este mensaje no es claro. Escribiendo un año después de su llegada a Europa, J. N. Andrews podía ver principalmente "el dolor y la tristeza" que la conducta del ex sacerdote había causado al "pueblo de Dios". A los ojos de Andrews lo bueno que había logrado Czechowski "fue mayormente debido al sabio consejo y la valiosa ayuda de la Hna. A. E. Butler, en ese momento parte de su familia... Los servicios de ella como traductora y asistente general fueron tales que él no podría haber estado sin ella. En realidad, cuando ella cesó en su trabajo y otros ayudantes tomaron su lugar, la obra del pastor C. pronto terminó en tristeza para el pueblo de Dios". Sin embargo, cualquiera haya sido la debilidad de los instrumentos humanos involucrados, el adventismo había cruzado el Atlántico y había dado el primer paso para llegar a ser una iglesia internacional y no meramente estadounidense.

Aunque Erzberger no asistió a la sesión de la Asociación General de 1869, el tema de enviar misioneros a otras tierras fue considerado por los delegados. Como resultado se formó una sociedad misionera adventista del séptimo día bajo la presidencia de Jaime White. Su meta era promover "el mensaje del tercer ángel por medio de misioneros, periódicos, libros, folletos, etc." Todos los adventistas fueron invitados a unirse a esta sociedad pagando una cuota de ingreso de cinco dólares. El pastor White pidió otras donaciones "desde diez centavos hasta cien dólares" de modo que la sociedad pudiera atender las solicitudes "casi diarias" para enviar publicaciones a otras tierras que las oficinas de la Asociación General estaban recibiendo.

En los meses subsiguientes comenzaron a aparecer en la *Review* informes de las actividades de Erzberger en Suiza. También había frecuentes llamados de Suiza para que enviaran a un obrero experimentado. También enviaron a Adhémar Vuilleumier a Battle Creek para estudiar, y tal vez para servir como un recordativo permanente de las necesidades de Europa.

A fines de 1871 Elena de White recibió una visión que indicaba la necesidad de una mayor dedicación al presentar el adventismo a otros. Como resultado, ella invitó a jóvenes que aprendieran otros idiomas "para que Dios pueda usarlos como medios de comunicación de su verdad salvadora a los de otras naciones". Se necesitan con mayor abundancia publicaciones en lenguas extranjeras, escribió Elena de White. Pero eso no era suficiente; hombres y mujeres deben ser enviados a ultramar para dar testimonios personales.

J. N. Andrews, primer misionero oficial de ultramar

Dos años más tarde, Jaime White comenzó a promover planes más amplios para esparcir el adventismo. La enfermedad había impedido que White ejerciera un liderazgo activo en la Asociación General durante varios años; pero cuando su salud se restableció, también se reafirmaron sus conceptos de lo que debía y podía hacerse. Sugirió que el pastor Andrews fuera enviado para ayudar a los hermanos europeos. Esto se podría hacer aprovechando los casi $2.000 disponibles en el Fondo para la Misión Europea de la Asociación General.

White también indicó que se debía hacer una obra más amplia en las grandes ciudades de Norteamérica. Las reuniones en carpa deberían realizarse en lugares como Nueva York, Chicago y Boston, en las que debían distribuirse "toneladas de nuestras publicaciones".

¿Por qué no comenzar un diario en cada ciudad anunciando las reuniones así como Himes lo había hecho durante el movimiento millerita? Tal vez podría ser sabio establecer nuevas imprentas denominacionales en las costas este y oeste. "Por demasiado tiempo hemos estado jugando como niños con el mensaje que Dios nos ha encomendado para que demos al pueblo", mantenía White.

Otros estaban comenzando a captar una visión más amplia. George Butler podía anticipar el día en que "veintenas y centenares de misioneros saldrán de esta tierra a otros países", muchos de los cuales habrían sido educados en el Colegio de Battle Creek. En el verano de 1874, un año después que Jaime White lo hubiera propuesto inicialmente, la Asociación General votó que J. N. Andrews fuera a Europa "tan pronto como sea posible". El pastor White ya estaba mirando más adelante todavía y preguntaba: "¿Quién irá a Inglaterra? ¿Tenemos un hombre mejor que Loughborough?"

Un mes después de haberse tomado la decisión oficial de enviarlo a Europa, el pastor Andrews, acompañado por su hijo y su hija huérfanos de madre, junto con Adhémar Vuilleumier, salieron en barco desde Boston. La capacidad lingüística y de erudición de Andrews, su larga experiencia en la causa, su servicio como editor de la *Review*, y sus años como presidente de la Asociación General (1867-1869) daban credibilidad a la afirmación de Elena de White de que los adventistas estadounidenses estaban enviando a sus hermanos europeos "el hombre más capaz de nuestras filas". Después de una breve detención en Inglaterra y Escocia para visitar a los hermanos bautistas del séptimo día, el grupo de Andrews llegó a Suiza siendo recibidos con gran alegría por los creyentes suizos.

El pastor Andrews de inmediato se puso a aprender francés, y al mismo tiempo visitaba los pequeños grupos que Czechowski había establecido. También insertó anuncios en varios de los diarios de mayor circulación en Europa Central. En ellos invitaba que le escribieran los que ya estuvieran observando el sábado bíblico o estuvieran interesados en investigar la obligación de hacerlo.

A comienzos de 1875 los creyentes suizos supieron mediante un mendigo itinerante que había una congregación de observadores del sábado en el sur de Alemania. Enviaron a Andrews con Erzberger para visitar este grupo dirigido por J. H. Lindermann. Mediante el estudio de la Biblia, Lindermann había llegado a entender el sábado, el bautismo, y la segunda venida de Cristo en forma muy estrechamente paralela a los conceptos adventistas. Su desacuerdo con el milenio le impidió llegar a ser adventista, pero algunos miembros de su congregación formaron el núcleo del adventismo en Alemania. Aunque Andrews pronto regresó a Suiza, Erzberger permaneció en Alemania hasta el verano de 1878. Durante ese período visitó y dio conferencias desde el Rhin hasta el este de Prusia.

De regreso en Suiza, el pastor Andrews continuó su estudio de la lengua mientras se mantenía en correspondencia con los que respondían a sus anuncios en los diarios. También comenzó a hacer planes para un periódico evangelizador en francés. Luego, a comienzos de 1876, D. T. Bourdeau llegó a Suiza para ayudar a Andrews. Ese verano publicaron el primer número de *Les Signes des Temps* (Las señales de los tiempos). Esta publicación circuló extensamente, no sólo en Suiza, sino también en Francia e Italia. En octubre, los esposos Bourdeau se establecieron en el sur de Francia para ocuparse de actividades de evangelización. Aunque no pudo conseguir locales públicos

para las reuniones, y se vio frenado por las leyes francesas que restringían las reuniones en hogares privados o la distribución de publicaciones religiosas que no hubieran sido aprobadas por un obispo católico, Bourdeau pudo ganar a unos pocos conversos antes de regresar a Suiza y eventualmente, a Norteamérica.

Entretanto, Andrews había comenzado a escribirse con Hebert Ribton, un médico irlandés que se había establecido en Nápoles, Italia. Ribton se había convencido del sábado por la lectura de un periódico bautista del séptimo día en inglés. Esos mismos bautistas habían dirigido a Ribton a relacionarse con Andrews porque vivía más cerca y podía darle instrucciones adicionales. En 1877 Andrews visitó Italia y bautizó a Ribton, a su esposa y a su hija. El Dr. Ribton estaba ansioso de promover sus nuevas creencias y, a pesar de la oposición, pudo reunir a un grupo pequeño en Nápoles.

Los adventistas napolitanos, a su vez, encendieron la primera luz adventista en países musulmanes. Comenzaron a enviar *Les Signes des Temps* a amigos en la colonia italiana de Alejandría, Egipto. Para atender el interés despertado, Ribton se mudó a Alejandría en 1879. Comenzó el trabajo entre los muchos marineros en este puerto, uno de los más activos del Mediterráneo; abrió una pequeña escuela, trató de hacer visitas casa por casa, e hizo traducir varios folletos al árabe. Trágicamente, durante los disturbios antieuropeos alentados por Arabi Pasha en 1882, Ribton y varios de sus conversos italianos fueron asesinados. Esto privó al adventismo de su más entusiasta y talentoso promotor en Egipto.

La salud declinante de Andrews hacía necesario que su trabajo fuera reforzado por obreros experimentados de Norteamérica. Los esposos B. L. Whit-



Esta capilla en Tramelan, Suiza, fue el primer edificio de iglesia adventista fuera de América del Norte. Elena de White participó en su dedicación el día de Navidad de 1886.

ney fueron enviados para ayudar con la obra de publicaciones; mientras D. T. Bourdeau, acompañado por su hermano, regresaron para trabajar en Italia y Francia. Andrews siguió con su trabajo editorial desde su lecho de enfermo, hasta pocos días antes de su muerte en 1883. El puso un buen fundamento para la obra de publicaciones; en el año después de su muerte, se comenzó a publicar un periódico evangelizador mensual en alemán, y revistas trimestrales en italiano y rumano.

J. G. Matteson

Mientras Andrews y sus asociados estaban ocupados en Europa central y del sur, J. G. Matteson estaba encendiendo fuegos evangelizadores con mucha energía por toda Escandinavia. En respuesta a los pedidos de los lectores del *Advent Tidende*, que habían sido enviados por correo a Dinamarca y Noruega por los conversos estadounidenses de Matteson, la Asociación General aprobó en 1877 el envío de Matteson a Dinamarca. Aunque su trabajo sufrió por restricciones legales, por la oposición de la iglesia estatal, y por una falta de inclinación a los asuntos religiosos de parte de la mayoría de los daneses, Matteson pronto estaba vendiendo y regalando folletos, y celebrando reuniones en graneros y casas particulares.

Después de un año en Dinamarca, Matteson fue a Noruega, donde encontró un interés notablemente mayor tanto en la religión como en la temperancia. Capitalizando esto, organizó reuniones públicas en Christianía (Oslo), primero en un teatro, y más tarde en un gimnasio. A menudo, audiencias de más de mil personas iban a escucharlo. Ofrendas generosas cubrieron todos los gastos de publicidad y alquiler de Matteson.

En su ansiedad por imprimir publicaciones adventistas en danés, el pastor Matteson había aprendido por su cuenta a componer tipografía. Esta experiencia le ayudó mucho en ese momento, porque en 1879 organizó una casa publicadora en Christianía y comenzó a publicar la revista mensual *Tidernes Tegn* (Señales de los tiempos). Entre los conversos de Matteson en Noruega hubo dos suecos, Jonas Rosquist, un zapatero remendón, y Olaf Johnson, un agricultor. Matteson los animó a regresar a Suecia y a comenzar a predicar. Ellos hicieron esto, y Matteson los siguió más tarde. El trabajo en Suecia avanzó lentamente, en parte por la oposición de la iglesia estatal, y en parte por los tiempos difíciles que corrían en los que era problemático encontrar un empleo que no involucrara trabajo en sábado. Sin embargo, hacia 1884 el interés había llegado a ser lo suficientemente grande como para publicar una revista quincenal en sueco.

El trabajo en Inglaterra

Aunque Andrews había visitado Inglaterra en su camino a Suiza, en 1874, pasaron cuatro años antes de que William Ings, un inglés que se había criado en Norteamérica, comenzara obra permanente allí. Ings, que había estado empleado por largo tiempo en la oficina de la *Review*, fue enviado a Europa para ayudar a establecer la casa editora suiza. Durante una vacación de dos semanas a su tierra natal, distribuyó publicaciones y tuvo éxito en ganar a varias personas a la fe adventista. Cuando Andrews oyó esto, hizo arreglos para que Ings regresara a Inglaterra como obrero regular. J. N. Loughborough se le unió poco después.

Loughborough intentó hacer evangelización con carpa en Inglaterra. Centenares vinieron a escucharlo, pero pocos estuvieron dispuestos a abandonar su iglesia tradicional en favor de una denominación estadounidense reciente. Sin embargo, en la década de 1880, se afirmó la idea de establecer una casa

editora e imprimir un periódico evangelizador. *Present Truth* (La verdad presente) apareció en 1884, y M. C. Wilcox llegó desde América del Norte para editarlo.

Hannah More

Su demora en aceptar la idea de un ministerio mundial llevó a los adventistas a perder la oportunidad de iniciar obra misionera en África una década antes de que Andrews fuera a Europa. Mientras la señorita Hannah More, una misionera que servía a otra denominación en el África Occidental, estaba de vacaciones en su casa, en Massachusetts, fue expuesta a las doctrinas adventistas, las que aceptó. Sin embargo, regresó al África como superintendente de un orfanato sostenido por una sociedad misionera inglesa. Por haber aceptado las doctrinas adventistas, la Srta. More fue eventualmente despedida, después de lo cual viajó a Battle Creek buscando empleo. Como Elena y Jaime White estaban ausentes debido a su mala salud, no hubo nadie que reconociera la oportunidad de utilizar a una misionera experimentada. La Srta. More se vio obligada a aceptar trabajo en la casa de un colega anterior, que entonces vivía en el norte de Michigan. Ella murió pocos meses más tarde.

Mientras todavía estaba en África, la Srta. More compartió sus nuevas creencias con un compañero misionero, natural de Australia, Alexander Dickson. El Sr. Dickson regresó a Australia, y fue el primero en predicar doctrinas adventistas allí. Aunque despertó bastante interés, no estableció un contacto permanente con las oficinas centrales del adventismo, por lo que se desanimó, y eventualmente renunció al sábado.

Australia

Los esposos White habían comenzado a expresar interés de abrir obra en Australia ya en 1874. Aun antes de que Andrews saliera para Europa, Jaime White había escrito que "muy pronto debe abrirse una misión en Australia". Por ese tiempo Elena tuvo una visión en la que vio prensas impresoras en muchos países que producían publicaciones adventistas. Cuando su esposo le preguntó si podía recordar cuáles países estaban incluidos, el único que pudo recordar fue Australia.

Sin embargo, pasaron diez años antes que la Asociación General aprobara oficialmente el envío de S. N. Haskell, J. O. Corliss y un grupo de ayudantes para establecer una misión "allá abajo". Llegaron al comienzo del invierno australiano, en junio de 1885. William Arnold, un colportor de experiencia, había despertado mucho interés; él se puso inmediatamente a vender libros, folletos y suscripciones a revistas. Fiel al esquema que se desarrolló en otras partes, el grupo de Haskell comenzó a tener reuniones en carpa, en el área de Melbourne. Siete meses después de su llegada también habían lanzado una revista mensual de 16 páginas, *The Bible Echo and The Signs of the Times* (El eco de la Biblia y las señales de los tiempos). Haskell introdujo el plan de visitación de casa por casa hasta encontrar a las personas interesadas en asuntos religiosos, y las animaba a estudiar la Biblia con sus visitantes adventistas.

Veinte años después que Czechowski salió en su misión no autorizada a Europa, los adventistas lanzaron una campaña sostenida para anunciar su mensaje al otro lado del mundo. Aunque los primeros años en Australia fueron difíciles, el adventismo echaría sólidas raíces en el continente más pequeño. Se estableció así una base vital para la evangelización de gran parte del Pacífico sudoccidental y con el tiempo, el adventismo australiano demostró ser una influencia poderosa en la tarea mundial de extensión de la iglesia.

Lecturas sugerentes para este tema

Países y personas específicos:

H. O. McCumber, *Pioneering the Message in the Golden West* (1946), relata cómo el adventismo cruzó los Estados Unidos hacia el oeste.

G. D. Hagstotz, *The Seventh-day Adventists in the British Isles, 1878-1933* (1936).

L. H. Christian, *Sons of the North and Their Share in the Advent Movement* (1942), es una crónica del adventismo en Escandinavia.

C. M. Maxwell, *Tell It to the World* (1976), cap. 21, es un informe de interés humano sobre M. B. Czechowski.

Harry Leonard, ed., *J. N. Andrews: the Man and the Mission* (1985), es una colección de 17 artículos presentados en un simposio sobre Andrews en Collonges, Francia, en 1983.

Informes comunes:

M. E. Olsen, *Origin and Progress of Seventh-day Adventists* (1925), caps. 13-14, 17 al 20, es un informe general de las misiones adventistas como se las veía en la década de 1920.

Historical Sketches of the Foreign Missions of Seventh-day Adventists (1886), sin indicación de autor, es un informe detallado de los comienzos de las misiones adventistas, incluyendo informes de los concilios europeos de 1883, 1884 y 1885.

E. K. VandeVere, *Windows* (1975), pp. 179-198, cita y comenta declaraciones de adventistas que estuvieron trabajando en las misiones en ese período.

CAPÍTULO 10

Desarrollo organizativo, 1864-1887

Durante su primer cuarto de siglo, la feligresía adventista se septuplicó. En lugar de los 3.500 miembros que se estimaba que había cuando se organizó la Asociación General en 1863, a mediados de 1888 había 26.112. Estaban distribuidos en 32 asociaciones locales y cinco campos misioneros, y organizados en 901 iglesias. En 1888 uno de cada seis adventistas vivía en Michigan. California, la Asociación que ocupaba el segundo lugar en cantidad de feligreses, tenía menos que la mitad de los que había en Michigan. Sin embargo, estos miembros eran más opulentos y más liberales, ya que contribuían un 25 por ciento más de lo que lo hacían los de la Asociación más grande.

La base de la iglesia en el medio oeste en esos años se nota claramente por el hecho de que, después de Michigan y California, las cuatro asociaciones más numerosas, en cuanto a miembros, eran Kansas, Wisconsin, Minnesota y Iowa. También en esos estados se habían hecho los mayores esfuerzos para evangelizar a los estadounidenses de habla escandinava y alemana. Fuera de los Estados Unidos, el número de adventistas todavía se contaba por centenas en cualquier país o región: menos de 400 en Australia y Nueva Zelanda; unos 150 en Gran Bretaña, tal vez la misma cantidad en Canadá, unos 700 en total entre Alemania, Suiza, Francia e Italia, y unos pocos más que esos en Escandinavia.

Por 1890, sólo dos de las denominaciones adventistas que surgieron del movimiento millerita habían desarrollado una feligresía significativa: los cristianos adventistas y los adventistas del séptimo día. De las dos, los cristianos adventistas atrajeron a los dirigentes más destacados del millerismo, pero los adventistas del séptimo día tenían 10 por ciento más miembros. En los años subsiguientes, mientras la feligresía cristiana adventista se mantenía relativamente constante, la de los adventistas del séptimo día crecía rápidamente.

Las sociedades misioneras y de tratados

Varios factores contribuyeron al crecimiento de los adventistas. Como se notó previamente, los ministros adventistas eran considerados principalmente como evangelistas más bien que como pastores. Los dirigentes de la iglesia también salían a movilizar a los miembros laicos y convertirlos en evangelistas laicos. Durante la década de 1870 las sociedades misioneras y de tratados se desarrollaron a partir de un grupo de cuatro mujeres quienes, a fines de 1868 ó comienzos de 1869, comenzaron a reunirse para orar cada semana en la casa de Mary y Stephen Haskell, en South Lancaster, Massachusetts. Al principio, estas mujeres se reunieron por la preocupación por sus hijos; pronto esto se amplió para incluir a los vecinos no adventistas y a aquellos en quienes la esperanza adventista se había debilitado. La actividad siguió a la preocupación. El pequeño grupo, que pronto se duplicó en número, comenzó a escribir cartas, a hacer visitas a sus vecinos, orientadas hacia la religión, y a prestar o regalar docenas de tratados o folletos adventistas, libros y panfletos.

Haskell tenía una visión entusiasta del trabajo que había que hacer, y para 1869 esa visión lo había llevado a una posición de líder principal entre los adventistas en Nueva Inglaterra. Él nunca olvidó que fue un folleto el que primero centró su atención sobre el sábado. Haskell también había sido profundamente influenciado por los recientes llamados de los esposos White para aumentar la distribución de publicaciones. Él sentía que, con un poco de orientación, el grupo de mujeres que se reunía en su casa podría ser estimulado a expandir sus actividades. El 8 de junio de 1869, el pastor Haskell ayudó a estas damas a establecer una organización formal, la Sociedad Misionera Vigilante.

Estas ocupadas dueñas de casa se reunían cada miércoles de tarde para orar y hacer planes. Sistemáticamente, dividieron el territorio del pueblo y comenzaron a hacer visitas regulares para descubrir a los pobres, a los enfermos que necesitaban ayuda, a los espiritualmente débiles y hambrientos a quienes pudieran llevar las buenas noticias de los mensajes de los tres ángeles. Con el hábil estímulo de Haskell comenzaron a despachar folletos por correo a centenares de personas cuyos nombres obtenían de diversas fuentes, incluyendo guías comerciales. A quienes se les enviaban, se los animaba a tener correspondencia acerca de asuntos espirituales.

Las damas de la Sociedad Misionera Vigilante obtuvieron una valiosa ayuda cuando María Huntley se mudó a South Lancaster desde la antigua iglesia de Washington, New Hampshire. Reconociendo sus capacidades, las mujeres eligieron a María como su presidenta. Pronto ella las hizo mirar mucho más allá de los confines de South Lancaster. Comenzaron a enviar correspondencia a países extranjeros, y María misma se puso a aprender francés con el fin de atender los pedidos en ese idioma.

Una de las primeras decisiones que tomó el pastor Haskell, después de ser elegido presidente de la Asociación de Nueva Inglaterra en 1870, fue organizar la Sociedad Misionera y de Tratados de Nueva Inglaterra. Su meta era establecer grupos como la Sociedad Misionera Vigilante en cada iglesia. Haskell dividió la Asociación en distritos, un paso que ayudó a establecer un modelo organizativo dentro de la Iglesia Adventista del Séptimo Día. En cada distrito designó un director que debía organizar una sociedad misionera y de tratados en cada iglesia de su distrito. Las sociedades locales elegían un bibliotecario que dirigía y mantenía un registro de las actividades,



María Huntley (1847-1890), presidenta de la Sociedad Misionera Vigilante en South Lancaster, Massachusetts, durante la década de 1870. Ella organizó y dirigió a muchas mujeres en la distribución de publicaciones denominacionales entre grupos de idiomas extranjeros, como también entre personas de habla inglesa.

y pedía las publicaciones a las oficinas de la Asociación. Antes de mucho, estas sociedades, iniciadas por las damas de la Sociedad Misionera Vigilante, expandieron sus actividades. Comenzaron esfuerzos sistemáticos para poner libros adventistas en las bibliotecas públicas locales, y se responsabilizaron por animar a los miembros a solicitar y renovar las suscripciones a las revistas adventistas.

Jaime White estaba atento al potencial de esta naciente organización en Nueva Inglaterra. Después de una inspección ocular, promovió sociedades similares en toda la denominación. Con la bendición de la Asociación General, Stephen Haskell pronto estaba viajando de una Asociación a otra organizando sociedades misioneras y de tratados. A lo largo de 1874 el pastor White publicó una nueva revista mensual, *The True Missionary* (El verdadero misionero), para promover los intereses de las sociedades de tratados.

La sesión de la Asociación General que aprobó el envío de J. N. Andrews a Europa, también organizó una Sociedad Misionera y de Tratados de la Asociación General, para coordinar el trabajo de las sociedades locales y de los estados. Jaime White llegó a ser su presidente al mismo tiempo que era presidente de la Asociación General. S. N. Haskell actuaba como agente y el principal promotor de las actividades de las Sociedades Misioneras y de Tratados, mientras la secretaria, María Huntley, manejaba las tareas rutinarias, desde 1874 hasta su fallecimiento en 1890.

En 1876 el pastor Haskell sucedió a Jaime White como presidente de la Sociedad Misionera y de Tratados de la Asociación General. Hasta el día en que se fue para abrir la obra en Australia, los principales esfuerzos de Haskell se dedicaron a la expansión de las actividades de las Sociedades Misioneras y de Tratados. Durante el mismo tiempo, él servía simultáneamente como presidente de varias asociaciones en diferentes estados, ¡algunas de ellas tan distantes como lo está Maine de California!

Las estadísticas reunidas tan fielmente por los dirigentes de la Sociedad, a pedido de Haskell, proporcionan un buen cuadro de los éxitos alcanzados en movilizar a la iglesia en favor de actividades laicas de evangelización. Aunque el informe de 1884 indicaba que menos de la mitad de los feligreses pertenecía a las sociedades misioneras y de tratados, estos miembros eran muy activos. Ellos informaron más de 83.000 visitas ese año, más de 35.000 cartas misioneras escritas, y consiguieron más de 19.000 suscripciones a la *Review, Signs of the Times, Good Health*, o alguna de las

revistas en idiomas extranjeros. Pero lo que más impresiona fueron los totales de las publicaciones adventistas que se distribuyeron: casi 1.750.000 revistas o folletos individuales.

El crecimiento de la obra de publicaciones

El programa de distribución de publicaciones patrocinado por las sociedades misioneras y de tratados aumentó grandemente la demanda de folletos y libros adventistas. Por 1880 la Asociación de Publicaciones Adventistas del Séptimo Día tenía para la venta veinte libros encuadernados en tapas duras, y más de treinta otros títulos disponibles en rústica. Algunos de éstos eran condensaciones de libros más grandes. El principal autor adventista, en ese tiempo, era Uriah Smith. Además de sus comentarios sobre Daniel y el Apocalipsis, Smith escribió libros sobre el santuario y los 2.300 días de Daniel 8:14, los Estados Unidos en la profecía, la naturaleza y el destino del hombre, y un tratado general sobre las principales doctrinas bíblicas como las entendían los adventistas. Los cuatro tomos de *Spirit of Prophecy*, de Elena G. de White, fueron una versión temprana de su serie posterior sobre el Gran Conflicto. Otros autores destacados fueron J. N. Andrews, Jaime White, D. M. Canright y J. H. Waggoner.

Más de cincuenta tratados o folletos, de entre ocho y treinta y dos páginas, y que costaban de uno a cuatro centavos cada uno, cubrían la mayoría de las doctrinas adventistas, con un fuerte énfasis en el sábado, el estado de los muertos y los eventos de los días finales. También se había publicado un grupo especial de libros y folletos de salud, la mayoría de la pluma del Dr. J. H. Kellogg. Tampoco se olvidó a los jóvenes. Además de los cuatro tomos de *Sabbath Readings for the Home Circle* (Lecturas sabáticas para el círculo del hogar) estaban las series *Sunshine* (Luz del sol) y *Golden Grain* (Granos de oro).

Gradualmente, las sociedades misioneras asumieron la responsabilidad de recoger el dinero de las suscripciones a las revistas denominacionales, como también, la de persuadir a docenas de personas que no eran miembros de la iglesia a que tomaran suscripciones de prueba a uno de los periódicos adventistas. Las sociedades misioneras y de tratados locales se suscribían a *The Signs of the Times* en cantidades, para su distribución gratuita. En algunos casos, hasta subvencionaron el costo inicial de folletos, periódicos y libros pequeños de modo que un miembro de iglesia pudiera iniciar el trabajo de buscar suscripciones. Esto condujo a la aparición de un grupo nuevo de obreros adventistas: los colportores.

Los colportores evangélicos

Por este tiempo, Elena de White hizo pesar su influencia detrás del llamado a poner colportores evangélicos a hacer su trabajo "en todas partes del campo". "Si hay una obra más importante que otra —escribió—, es la de presentar al público nuestras publicaciones, induciéndolo así a escudriñar las Escrituras".

Fue necesaria la introducción de libros de colportaje para que los colportores pudieran actuar sobre una base regular de tiempo completo. Vender libros en base a suscripciones era un gran negocio a fines del siglo XIX en América del Norte. Los agentes de ventas iban de casa en casa tomando pedidos, para entregar más tarde, de toda clase de libros: desde historias de los condados al libro más reciente de autores populares como Mark Twain. En 1880, el Dr. John Harvey Kellogg decidió probar el mercado de suscripciones para su obra recientemente completada, profusamente

ilustrada, de 1.600 páginas, *Home Hand Book of Domestic Hygiene and Rational Medicine* (Manual del hogar sobre higiene doméstica y medicina racional). Él instruyó personalmente a un pequeño grupo de jóvenes antes de enviarlos a tomar pedidos. Con el tiempo se hicieron varias ediciones del libro de Kellogg y se vendieron centenares de miles de ejemplares.

Uno de aquellos jóvenes que envió el Dr. Kellogg fue George A. King, un joven canadiense que había ido a Battle Creek con el deseo de llegar a ser un predicador adventista. La falta de educación formal y su tartamudez convencieron a Jaime White de que no tenía el don de la predicación. Sin embargo, el pastor White deseaba que este joven usara sus talentos en esparcir el mensaje adventista. Pensando en esto, White persuadió al "Tío Richard" Godsmark, que cultivaba un campo cerca de Battle Creek, a que llevara a su casa a King y le dejara trabajar por la pieza y la comida hasta el verano, cuando podría ser designado como ayudante en un grupo de evangelistas con carpa.

Con el estímulo de Godsmark, King pasó sus momentos libres predicando a sillas vacías en la sala de su casa. Por fin se hicieron arreglos para que diera un sermón de prueba, un sábado de tarde, delante de la familia de Godsmark y visitas de la iglesia. El sermón fue un desastre. Al final, la Sra. Godsmark, con mucho tacto, sugirió que tal vez King debía probar una manera menos convencional de predicar: vender y distribuir tratados y libros pequeños adventistas, de casa en casa. El tío Richard aceptó financiar su primer pedido. La primera semana King vendió sólo por valor de 62 centavos de tratados, pero le gustaba trabajar, y pronto llegó a ser un vendedor de éxito de tratados y suscripciones a *Good Health* y *Signs of the Times*.

Este colportor que quería predicar no se quedó satisfecho con sólo vender libros de salud. Quería ver que el mensaje de los tres ángeles completo fuera colocado en manos de la gente. En el otoño de 1880, George King comenzó a presionar a los dirigentes adventistas. Sugirió que encuadernaran dos libros pequeños, *Thoughts on Daniel* y *Thoughts on Revelation* en un solo tomo. Si se le agregaban ilustraciones dramáticas de las bestias y los símbolos analizados, estaba seguro de que podría vender ejemplares de ese libro con facilidad. Al fin, los dirigentes de la casa editora accedieron a encuadernar una cantidad limitada de esta combinación para ver qué podía hacer George King.

King tuvo suficiente éxito como para que al año siguiente la Asociación Publicadora Review and Herald decidiera producir una nueva edición elegantemente ilustrada. Cuando el primer ejemplar estuvo listo en la primavera de 1882,



George King (1847-1906) fue uno de los colportores de mayor éxito en el siglo XIX. Promovió la idea de los libros de colportaje para la venta de casa en casa.

George King salió rápidamente para mostrarlo a los empleados de la fábrica de escobas de Battle Creek, donde él estaba empleado temporariamente. Con entusiasmo persuadió a un compañero de trabajo, D. W. Reavis, que le comprara este primer ejemplar para "tener buena suerte". En cuatro días King tomó pedidos de 25 ejemplares del libro del pastor Smith. Y eso sólo fue el comienzo. Pronto otros estuvieron en el campo vendiendo *Daniel and Revelation*. King demostró ser un excelente reclutador de colportores como también un vendedor experto. Durante el siguiente cuarto de siglo, hasta su muerte en 1906, vendió por valor de miles de dólares de publicaciones adventistas.

A medida que los colportores iban a regiones más apartadas de Battle Creek, encontraron que era más cómodo conseguir los libros que vendían, en la Sociedad Misionera y de Tratados de la Asociación local, en vez de pedirlos directamente de los editores. Gradualmente las sociedades locales tomaron a su cargo la dirección de la venta de todos los libros de colportaje en su territorio, y el agente local llegó a ser el reclutador e instructor de los colportores. De ese modo las sociedades locales gradualmente llegaron a ser las Sociedades de Publicaciones y luego los Servicios Educacionales Hogar y Salud actuales. Así el agente de la Asociación se transformó gradualmente en el director de publicaciones actual.

Se había encontrado una nueva forma de presentar las creencias adventistas a una audiencia cada vez mayor con pocos gastos para la iglesia. Ya que los colportores podían vender los libros grandes de colportaje a un buen precio mientras los compraban a la Sociedad de Tratados a mitad de su precio al público, podían ganarse la vida aun cuando vendieran una cantidad modesta en un día o una semana determinados. Pronto los estudiantes descubrieron que colportar era una manera excelente para financiar su educación. Los colportores inundaron el campo en número creciente. Por 1886 las sociedades misioneras y de tratados informaron que había más de 400 colportores en el campo.

Otro aspecto dentro del adventismo puede atribuirse a las sociedades misioneras y de tratados: el primer intento sistemático de penetrar las grandes ciudades estadounidenses con las doctrinas adventistas. Años antes, en 1873, Jaime White había sugerido que había llegado el tiempo de prestar más atención a las grandes ciudades. Sin embargo, el pastor White junto con la mayoría de los predicadores adventistas, parecían estar más cómodos en los pueblos y aldeas menores. Era en ese ambiente donde los evangelistas adventistas atraían con mayor facilidad las multitudes y ganaban conversos.

Evangelización urbana

La evangelización de las ciudades parecía estar esperando un método efectivo para entrar en contacto con las personas de modo que se pudiera identificar a los que tuvieran interés religioso. Stephen Haskell vio la posibilidad de hacer esto mediante las visitas hechas casa por casa por colportores, por medio de personas que distribuyeran tratados (folletos), y con visitantes que se ofrecieran a "tener una lectura bíblica" y examinar textos apropiados para cualquier tema religioso.

El entusiasmo de Haskell por las sociedades misioneras y de tratados, y su patrocinio de la distribución de tratados y del colportaje, las hizo las organizaciones lógicas para lanzar misiones evangelizadoras urbanas. Comenzando en 1883, estas sociedades trabajaron estrechamente con las asociaciones locales en este proyecto. Por 1886 tenían misiones permanentes en 25 de las ciudades más importantes de los Estados Unidos, y mi-

siones transitorias en diez más. Entre las ciudades estaban Nueva York, Chicago, San Francisco y Washington, D. C.

Las misiones consistían de vivienda para los obreros, y si era posible, un salón para tener reuniones públicas, una sala de lectura, y un área de almacenamiento para los libros y tratados. En 1886, unos 102 obreros de experiencia estaban empleados en estas misiones urbanas, y 224 más les ayudaban con el fin de aprender los métodos de la evangelización casa por casa. Estos obreros, ese año realizaron más de 3.100 reuniones públicas y dieron más de 20.000 estudios bíblicos. Sus esfuerzos condujeron a 568 personas a aceptar las doctrinas de los adventistas y a unirse a la iglesia. Uno de los aspectos más inusuales de las misiones urbanas era el trabajo de once misioneros que visitaban los barcos que llegaban a ocho ciudades portuarias. Estas personas visitaron más de 5.700 barcos en 1886, y dejaron con los marineros un total de 259.777 páginas de publicaciones.

Durante la década de 1880 las misiones evangelizadoras ayudaron a los adventistas a arraigarse en los grandes centros de población. Sin embargo, los altos costos involucrados, y las dificultades para encontrar administradores adecuados para este trabajo, eventualmente convencieron a las asociaciones a interrumpir las misiones urbanas; pero ellas desempeñaron un papel vital en un período crucial del crecimiento denominacional.

Estaba muy bien liberar a los ministros adventistas de modo que pudieran realizar evangelización pública y adiestrar a los miembros de iglesia para actuar como misioneros laicos. Pero también era necesario instruir, animar y conservar la fe de los que aceptaban las doctrinas adventistas. Si esta tarea pastoral tradicional no podía ser atendida por los ministros adventistas excepto durante visitas ocasionales, otras personas o instituciones debían hacerla. Un medio de hacerlo, que procedía de los primeros días de la organización, era la reunión trimestral. Una vez cada tres meses las iglesias en un área se reunían para los cultos del sábado. Generalmente, un ministro o tal vez un dirigente de la Asociación la presidía. Cada miembro que asistía era invitado a evaluar su estado espiritual actual durante una "reunión social". Esos miembros de iglesia que encontraban imposible asistir a la reunión trimestral, debían enviar su testimonio por carta. Dejar de asistir o de enviar una carta era generalmente tomado como una indicación de problemas espirituales. Esto alertaba a los dirigentes locales de la iglesia, y los llevaba a visitar y a animar al miembro vacilante.

Reuniones campestres

A medida que la feligresía crecía, algunas asociaciones expandieron las reuniones trimestrales de fines del verano, hasta hacerlas una convocación de toda la Asociación, que se podía extender a cuatro o cinco días. En septiembre de 1867 una convocación de éstas en la Asociación de Illinois-Wisconsin atrajo a 300 feligreses, la mayoría de los cuales se alojaron en doce carpas levantadas en un bosquecillo, a poca distancia de la casa del presidente de la Asociación, Isaac Sanborn. Esta reunión del Johnstown Center incluyó varios sermones de Jaime y Elena White.

Exactamente un año más tarde, del 1° al 7 de septiembre de 1868, la primera reunión campestre (*camp meeting*) oficial que realizaron los adventistas se celebró en la granja de E. H. Root, cerca de Wright, Michigan. Las reuniones campestres fueron un producto de la frontera estadounidenese, y databan de comienzos del siglo XIX. Habían sido especialmente populares entre los metodistas, y se había usado con buenos resultados durante el movimiento millerita. Una vez que el número de adventistas

aumentó lo suficiente como para celebrar estas reuniones, era natural que sus líderes iniciaran reuniones campestres como medio para reunir el rebaño esparcido para darles instrucción religiosa y animarlos. Sin embargo, con algunas preocupaciones, y el temor al emocionalismo y al desorden que con frecuencia había manchado el tono espiritual de las reuniones campestres de la frontera, la sesión de la Asociación General de 1868 votó recomendar tales reuniones.

Los temores no tuvieron fundamentos. La reunión de Wright, que atrajo a unas 2.000 personas a algunas reuniones, fue un modelo de decoro. Más de 300 personas acamparon durante la semana en 22 carpas provistas por las diversas iglesias. Dos de las carpas fueron ocupadas por creyentes de Wisconsin; otra por miembros que habían viajado desde Nueva York. Casi una docena de ministros estaban presentes para dar ánimo a los que asistieron, pero los sermones principales fueron predicados por los esposos White y J. N. Andrews. Aunque se habían erigido las dos carpas evangelizadoras grandes de Michigan y Ohio para usar en caso de lluvia, la mayor parte de las reuniones se celebraron bajo los árboles, mientras la congregación estaba sentada sobre ásperos bancos de troncos.

Las características principales de las reuniones campestres fueron el compañerismo con creyentes de la misma fe, la oportunidad de compartir experiencias y comparar percepciones espirituales. Cada día se celebraban dos o tres reuniones sociales, y había tiempo para compartir alrededor de las fogatas y durante las comidas en conjunto. J. O. Corliss presidió un puesto de libros formado por tres tablones ásperos dispuestos en triángulo. Allí vendió por valor de $600 dólares de publicaciones.

Más tarde, durante la misma estación, hubo otras reuniones campestres



La concepción de un artista de cómo pudo ser la primera reunión campestre de los adventistas en Wright, Michigan, 1868. Las reuniones campestres llegaron a ser una institución adventista, y algunas veces atrajeron a miles de personas a las reuniones del fin de semana.

en Illinois y Iowa. El año siguiente, siete estados, desde New Hampshire hasta Minnesota siguieron el modelo establecido en Wright. Todos querían que los esposos White asistieran. Y ellos lo intentaron hacer, desde agosto hasta octubre, por muchos años, a pesar del gran esfuerzo que les exigía. Los acampantes también renunciaban a muchas comodidades con tal de recibir los beneficios espirituales. Los lugares para dormir estaban atestados, especialmente cuando los miembros de una iglesia compartían una carpa que se había dividido por el medio con el fin de proveer espacios separados para las mujeres y los hombres. No había camas regulares, y los colchones de paja no siempre acolchaban el suelo a satisfacción de las personas. Se cocinaba alrededor de un fuego abierto o se obtenían alimentos fríos de la carpa de las provisiones. Sin embargo, durante las décadas de 1870 y 1880 la popularidad de las reuniones campestres fue en aumento.

Las reuniones campestres eran más que sólo momentos para confirmar la fe de los adventistas. Tenían también un definido propósito evangelizador. Por esta razón, como para que también fueran más accesibles a todos los miembros de una Asociación, originalmente se levantaban en un lugar diferente cada año. Algunas veces, cuando había un buen agente de publicidad dispuesto a acercarse a los diarios de una manera correcta, enormes multitudes aparecían durante las reuniones del fin de semana. El ejemplo más impresionante fue el de la reunión campestre de Groveland, Massachusetts, en 1876, cuando unas 20.000 personas fueron el domingo de tarde para escuchar a Elena G. de White gracias, en buena medida, a los excelentes contactos que la sobrina de la Sra. White, Mary Clough, había hecho con la prensa. Más tarde, ese mismo año, en la reunión campestre de Lansing, Michigan, más de 1.600 personas acamparon en 120 carpas. Un domingo, 6.000 personas adicionales llegaron en más de 1.200 carros de diversos tipos.

La escuela sabática

Aunque las reuniones trimestrales y campestres eran valiosas para mantener a los adventistas firmes en la fe, se necesitaba un método más constante de adoctrinamiento, especialmente para los jóvenes: la escuela sabática atendió esto. La creación de la escuela dominical, para dar instrucción religiosa a los niños, data de los tiempos de Martín Lutero y John Knox. En América del Norte los bautistas del séptimo día en Ephrata, Pennsylvania, habían comenzado escuelas sabáticas ya en 1739. Esta escuela sabática presentaba el plan de usar pequeñas tarjetas sobre las cuales había impresos versículos bíblicos como parte de la instrucción semanal. Unos cuarenta años más tarde, Robert Raikes comenzó el movimiento de las escuelas dominicales modernas en Inglaterra entre los niños explotados toda la semana en las fábricas del país. Su meta era enseñar lectura y escritura básica junto con las nociones fundamentales del cristianismo.

Como ocurrió con tantas otras cosas, Jaime White fue quien dio el primer impulso a las escuelas sabáticas. Su preocupación por los niños de los creyentes lo llevó a lanzar *The Youth's Instructor* (El Instructor de la Juventud) en 1852. Una serie de lecciones para la escuela sabática era uno de los principales temas del periódico. White dio el ejemplo al comenzar una escuela sabática en Rochester en 1853, que otros adventistas sabatarios siguieron. John Byington pronto lo siguió en Buck's Bridge, como también lo hizo Merritt Kellogg en Battle Creek.

Sin embargo, muchas congregaciones adventistas no se molestaron en formar escuelas sabáticas, y entre los que las

organizaron había una gran diversidad. Algunos pusieron un fuerte énfasis en memorizar numerosos textos bíblicos. Otros mantenían registros cuidadosos, tanto de la asistencia como de la calidad de las recitaciones de los alumnos. La mayoría de las escuelas sabáticas se dividieron muy temprano en dos clases: niños y adultos. Cada clase decidía lo que estudiaría. La mayoría seguía las lecciones que había en *The Youth's Instructor*, pero a veces los ejemplares se perdían durante varios meses. En esas ocasiones una clase podía decidir estudiar el Sermón del Monte, el libro de Génesis, o las profecías de Daniel y el Apocalipsis.

Durante esas primeras décadas no había una organización central para guiar a los maestros y dirigentes de las escuelas sabáticas. No había ayudas para los maestros, ni folletos para los alumnos. Algunas de las iglesias más grandes tenían pequeñas bibliotecas que contenían una docena de libros y en ellos los más interesados podían seguir estudiando. Sin embargo, en general, todos dependían de sus propios recursos. No había ofrendas, ni apelaciones misioneras. Fuera del período de recitación, durante el cual los alumnos respondían a preguntas planteadas por los maestros, el programa consistía en cantos, oraciones, y tal vez una introducción a la lección de la semana siguiente.

En 1863 se hizo un intento parcial de proporcionar materiales más adecuados a los diferentes grupos de edad, cuando Adelia Patten comenzó a publicar en *The Youth's Instructor* lecciones especialmente preparadas para los niños. En forma simultánea, Uriah Smith publicó una serie de lecciones para los adultos en la *Review*. Pero ninguno de los dos esfuerzos duró mucho. Un esfuerzo que logró más éxito y duración fue el de G. H. Bell en 1869, cuando como editor del *Instructor*, preparó y publicó lecciones separadas para los niños y para los jóvenes. Estas fueron reunidas en ocho series anuales diferentes, y más tarde publicadas como libros pequeños. Las lecciones de Bell se usaron durante un cuarto de siglo.

La relación del profesor Bell con *The Youth's Instructor* no sólo demostró ser una bendición para las escuelas sabáticas. No sólo mejoraron las lecciones, sino Bell compartió con sus lectores el plan organizativo que, bajo su liderazgo, había contribuido al éxito de la escuela sabática de Battle Creek. Desafortunadamente, muchas iglesias adventistas no contaban con personas consagradas y con la capacidad de Bell. Con demasiada frecuencia, los que estaban a cargo se hallaban más dispuestos a cancelar la escuela sabática, especialmente los días cuando un ministro visitante estaba disponible para el culto de la iglesia.

¿Cómo podrían todas las iglesias ser conducidas a fortalecer sus programas de escuela sabática? En una reunión de maestros de la escuela sabática de Battle Creek, Bell sugirió una noche que se estableciera una asociación de escuelas sabáticas en el Estado, que permitiera que las escuelas más fuertes animaran y ayudaran a las más débiles. La idea tuvo una respuesta favorable, y se hicieron planes para crear una asociación de escuelas sabáticas en el Estado, y esta idea se hizo circular entre los dirigentes de las iglesias que estaban interesadas. Pronto llegaron las noticias desde California, de que allí, en agosto de 1877, representantes de las escuelas sabáticas de todo el Estado habían formado una asociación. Una decisión similar se tomó en Michigan unas semanas más tarde. En marzo del año siguiente los delegados a la sesión de la Asociación General establecieron una Asociación General de Escuelas Sabáticas, bajo la presidencia de D. M. Canright, para unir las diversas

organizaciones de escuelas sabáticas de los estados.

Con las contribuciones recibidas de las escuelas locales y de las asociaciones se comenzó una campaña sistemática para promover mejores escuelas sabáticas. Entre las primeras decisiones tomadas por las asociaciones estuvo la de realizar una escuela sabática modelo en cada reunión campestre, y promover ofrendas semanales para comprar los suministros necesarios como himnarios, libros de registro, mapas y *Youth's Instructor*. Algunos pusieron objeciones a las ofrendas en sábado, pero Elena de White aprobó la idea. A iniciativa de la Asociación General, se pusieron a disposición en cada escuela, pequeñas cajitas metálicas por un dólar. Estas eran aseguradas en un lugar cerca de la puerta, y se animaba a todos los que venían a poner en ella un "penny" [moneda de un centavo] cada semana.

En 1885, los miembros de la escuela sabática comenzaron a interesarse en forma creciente en las misiones. Durante el primer trimestre de ese año, la escuela de Oakland, California, decidió dar todas sus ofrendas semanales para ayudar a establecer el adventismo en Australia. Unos pocos meses más tarde, las asociaciones de Columbia Superior y California votaron hacer lo mismo. La idea prendió rápidamente. Cuando en 1887 la Asociación General pidió a todas las escuelas que dieran sus ofrendas para ayudar a establecer la primera estación misionera adventista en el África, se reunieron $10.615.

La Asociación General, ya en 1885, hizo arreglos para la publicación de un pequeño periódico trimestral titulado *Sabbath School Worker* (El obrero de la escuela sabática), que contenía artículos sobre organización y métodos de enseñanza. Varios años más tarde, una campaña de economía relegó este material a un suplemento del *Instructor*. Sin embargo, en 1890 el *Worker* regresó, esta vez como periódico mensual, e incluía artículos sobre las misiones y ayudas para la lección, así como material promocional.

El trabajo en favor de los jóvenes

Con una escuela sabática mejorada y la fundación del Colegio de Battle Creek en 1874, la mayoría de los adventistas parecieron sentir que habían atendido adecuadamente las necesidades espirituales de sus niños y jóvenes. No todos los adventistas jóvenes compartían esta idea. En el verano de 1879 Luther Warren, de 14 años, y Harry Fenner, de 17, quienes vivían en la zona rural de Hazelton, Michigan, comenzaron a conversar sobre cómo podrían ellos ayudar a sus amigos menos espirituales. Pronto diseñaron la idea de formar una sociedad misionera de varones.

Los seis u ocho jóvenes que estaban convencidos de asistir a las primeras reuniones en el dormitorio de Luther, se sentían algo tímidos acerca de orar, cantar, y hacer planes juntos para distribuir publicaciones. Sin embargo, persistieron y antes de mucho, algunas de las niñas de la iglesia desearon unirse a su sociedad. Las reuniones se trasladaron a la sala, bajo la supervisión de un adulto amistoso. Pronto las actividades se ampliaron para incluir meriendas al aire libre, paseos en trineo, y otros eventos sociales. Pero Hazelton estaba demasiado lejos de los principales centros del adventismo. La sociedad juvenil siguió siendo un asunto local. Pasaría otro cuarto de siglo antes que la Asociación General viera las ventajas de promover organizaciones sistemáticas como las que Warren y Fenner habían comenzado para los jóvenes de su pueblo natal.

La obra de temperancia

Aparentemente se necesitaron líde-

res destacados y enérgicos como Jaime White, Stephen Haskell o G. H. Bell para inducir a los adventistas a organizar una tarea específica nueva. Otra figura apareció a fines de la década de 1870 en la cabeza joven del Sanatorio de Battle Creek: el Dr. John Harvey Kellogg. Así como Haskell había visualizado el transformar a todos los miembros de la iglesia en evangelistas laicos, así Kellogg propuso hacer de ellos propagandistas de la salud y la temperancia. Pero primero, tenía que asegurarse de que ellos mismos practicaran los principios de la reforma pro salud. Kellogg sospechaba que muchos no lo hacían. Durante el invierno de 1878-1879 el Dr. Kellogg logró considerable interés entre los adventistas de Battle Creek acerca de la posibilidad de organizar una sociedad nacional de salud y temperancia. Con la cooperación activa de los esposos White y de G. I. Butler, la proyectada asociación llegó a ser una realidad el 5 de enero de 1879. El Dr. Kellogg fue elegido presidente. El médico, tal vez influenciado por la Unión Cristiana Femenina de Temperancia, insistía en que los miembros de esta sociedad no debían limitarse a los adventistas, sino que las puertas estuvieran abiertas para todos los que "tuvieran un buen carácter moral" que contribuyeran una modesta cuota inicial de 25 centavos, una cuota anual de diez centavos, y que firmaran uno de los tres votos de temperancia. La Asociación Norteamericana de Salud y Temperancia animaba a sus miembros a suscribir un "voto de abstención", aceptando abandonar el uso de *cualquier* narcótico o estimulante. Esto incluía el alcohol, el tabaco, el té y el café. Votos menores por los que se renunciaba sólo al alcohol, o al alcohol y tabaco, estaban a disposición de quienes no estaban listos para eliminar completamente los estimulantes, pero la asociación contemplaba un panorama más amplio de la temperancia. Para promover todos los aspectos de la salud, los grupos locales y de los estados distribuían activamente publicaciones sobre salud, y promovían conferencias de temperancia.

La sesión de la Asociación General de 1879 apoyó a Kellogg al votar que era el "deber de todos los miembros de esta denominación llegar a ser miembros de la Asociación Norteamericana de Salud y Temperancia, y a usar su influencia para inducir a otros a unirse en este esfuerzo reformador". Dos años más tarde, la Asociación General autorizó celebrar reuniones de la Asociación Norteamericana de Salud y Temperancia en cada reunión campestre. En diez años, los viajes y conferencias de Kellogg hicieron mucho para engrosar la asociación logrando tener 20.000 miembros que distribuyeron 1.500.000 tratados de salud y temperancia. Kellogg estaba seguro de que la asociación podía reclamar el crédito de afirmar a los miembros de la denominación contra una tendencia a alejarse de los principios de la reforma pro salud.

El crecimiento de las instituciones

Una vez que los adventistas dominaron sus primeros temores en contra de la organización, estuvieron dispuestos a establecer una gran variedad de instituciones para cumplir la obra a la que se sentían llamados. En todas estas empresas, Jaime White desempeñó un papel directivo. En 1874 él fue no sólo presidente de la Asociación General de los Adventistas del Séptimo Día, sino también de la Asociación Publicadora Adventista, del Instituto Occidental de Reforma de la Salud, de la Sociedad General Misionera y de Tratados, y también de la Sociedad Educativa Adventista del Séptimo Día. Varios años antes, él había sido elegido presidente de la Sociedad Benevolente de los Adven-

tistas del Séptimo Día recientemente formada. Esta organización diseñada para cuidar del "alivio de las viudas y huérfanos y de otras personas que sean dignas de ayuda" nunca llegó a actuar.

Algunos de los objetivos de la Sociedad Benevolente fueron cumplidos más tarde cuando se formó la Asociación Maternal de la Iglesia de Battle Creek, a comienzos de 1880. Las madres, que originalmente se reunían cada semana para orar y estudiar, decidieron dedicar tres de las cuatro reuniones mensuales para remendar la ropa de los estudiantes del Colegio de Battle Creek. Gradualmente asumieron la responsabilidad de ayudar a sus vecinos pobres y desafortunados. Cambiaron su nombre a Asociación Maternal y de Dorcas, y condujeron a las mujeres adventistas a interesarse en forma continua en actividades de beneficencia.

No todas las ideas de Jaime White se materializaron. En 1872 él había sugerido la organización de un negocio mercantil operado por los adventistas para proveer "sombreros, bonetes y zapatos del estilo correcto... a precios razonables". Él creía que una tienda de esa clase "pagaría bien" y pensaba que concurriría "una buena porción de la parte más sensata de la comunidad". Sin embargo, esa empresa no pasó más allá de la etapa de las ideas.

Termina el liderazgo de Jaime White

A pesar de las pesadas responsabilidades que él llevó durante la década de 1870, Jaime White nunca se recuperó cabalmente del severo ataque de parálisis que había sufrido en 1865. Su dedicación, imaginación y preocupación que había mostrado en los años anteriores permanecieron; pero sus capacidades físicas, no. "Quienes lo conocieron sólo desde esa época", escribió J. H. Waggoner, "no pueden darse cuenta con qué fuerza y energía trabajó... antes de ese período".

Fue difícil para el pastor White ceder las cargas que él había llevado por tanto tiempo. Pero los intentos que él hacía para mantener su antiguo programa sencillamente lo volvían irritable y, a veces, petulante. Su esposa notó que él tenía una tendencia a "sospechar de casi todos, aun de sus propios hermanos en el ministerio". Sin embargo, habían dependido por tanto tiempo de sus talentos, que era difícil para sus hermanos dejarle poner a un lado su armadura de guerrero, aun cuando notaban su tendencia creciente a confundirse y a ser olvidadizo.

Hacia el final de su último período como presidente de la Asociación General, el pastor White llegó a darse cuenta de que él estaba en peligro de "amargarse" y de "ser inútil como obrero o como consejero en cualquier causa". Decidió retirarse y envejecer con gracia. Pero era más fácil decirlo que hacerlo. Poco después que George Butler lo reemplazó en 1880, Jaime comenzó a inquietarse por lo que él creía eran errores en los actos de Butler y de Haskell como líderes.

Misericordiosamente, la denominación no necesitó pasar por un conflicto doloroso entre su principal fundador y los hombres más jóvenes que lo reemplazaron en el liderazgo. A mediados del verano de 1881, el pastor White contrajo una fiebre virulenta después de un enfriamiento producido por un cambio de tiempo mientras regresaban de una visita donde había predicado. Los mejores esfuerzos del Dr. Kellogg y del personal del sanatorio fueron en vano: el 6 de agosto de 1881 el peregrinaje de Jaime White en esta tierra llegó a su fin. Aunque sólo tenía sesenta años, se había desgastado en un servicio vigoroso. Su esposa, también enferma con fiebre, al principio quedó postrada. Sin embargo, encontró fuerzas en la confianza de que Dios la sostendría. Decidió "tomar la obra donde él la dejó y con el poder de Jesús llevarla adelante hasta completarla".

Y las doctrinas que Jaime White había ayudado a estudiar y promulgar ganaron un número creciente de adherentes. El viejo general había muerto, pero el poderoso ejército seguía su marcha con los ojos todavía fijos en la Canaán celestial la que se abriría delante de ellos en ocasión de la segunda venida de Cristo.

Lecturas sugerentes para este tema

Lecturas generales:

J. N. Loughborough, *The Rise and Progress of Seventh-day Adventists* (1892), pp. 232-234, ofrece un informe de primera mano de esos años críticos para el adventismo.

M. E. Olsen, *Origin and Progress of Seventh-day Adventists* (1925), caps. 12, 15, 21 y 22.

A. W. Spalding, *Origin and History of Seventh-day Adventists* (1961), t. 2, caps. 1, 3 y 4.

E. K. VandeVere, "Years of Expansion, 1865-1885", en *Adventism in America* (1986), Gary Land, ed., analiza las preguntas básicas de la administración y expansión de la iglesia.

Panorama biográfico:

E. Robinson, *S. N. Haskell, Man of Action* (1967), pp. 24-47, describe el trabajo de las Sociedades Misioneras y de Tratados.

E. K. VandeVere, *Rugged Heart* (1979), pp. 38-75, ofrece un panorama biográfico de los problemas administrativos que afrontó el presidente de la Asociación General, George I. Butler.

Virgil Robinson, *James White* (1976), pp. 164-316, es un estudio de la administración de la iglesia en un contexto biográfico.

CAPÍTULO 11

Desarrollos doctrinales, 1849-1888

Los adventistas no fueron sorprendidos por el crecimiento continuo de su iglesia después de la muerte de Jaime White. Aunque reconocían el papel importante que él había desempeñado en su organización, vieron sus éxitos no como el resultado de esfuerzos humanos sino de las decisiones de Dios de presentar un último mensaje de amonestación al mundo. Después del Gran Chasco, el estudio intensivo de la Biblia los llevó a identificarse como los heraldos comisionados por Dios para anunciar los mensajes de los tres ángeles descritos en Apocalipsis 14:6 al 12. Eran un pueblo de la profecía; Dios estaba de su lado. "Tenemos la verdad", pudo escribir Elena de White con confianza en 1850. "Lo sabemos".

Rechazo de un credo formal

Al mismo tiempo, los líderes adventistas habían aprendido de su experiencia millerita, los peligros de expresar sus creencias con demasiados detalles, por lo menos cuando las aplicaban al tiempo. En los años que siguieron a 1844 sus conceptos de la obra de expiación de Cristo y los eventos que precederían a su segunda venida se ampliaron considerablemente. Aunque a fines de 1848 habían concordado respecto a las doctrinas básicas, las que siempre se considerarían los pilares de su fe, también reconocían que el estudio continuado podría llevarles a una comprensión más completa de estas "verdades". De esta manera, con persistencia se resistieron a la formulación o a la adopción de un credo doctrinal abarcante y específico.

Varios otros factores predispusieron a los adventistas a mirar con sospechas a los credos formales. En numerosas ocasiones, durante la fase final del movimiento millerita, los adventistas habían sido desligados de sus iglesias por causa de sus conceptos del milenio. Éstos habían sido interpretados como contrarios a los credos establecidos por las denominaciones. Los antecedentes de la Conexión Cristiana de José Bates y Jaime White sin duda reforzaron su recelo por los credos. A comienzos del

siglo XIX esa denominación había tomado la posición de que la Biblia sería su único credo, que el carácter cristiano sería su única prueba de discipulado. Una posición similar tomaron los dirigentes adventistas durante la lucha por organizarse en 1861. Cuando finalmente, más de una década después, los adventistas publicaron una declaración de sus creencias fundamentales, con mucho cuidado anunciaron que "no tenían artículos de fe, credo, o disciplina fuera de la Biblia".

En 1872 se publicó un pequeño panfleto que categorizaba las creencias básicas de los adventistas del séptimo día en 25 artículos, no para "lograr uniformidad" sino más bien para "atender preguntas", "para corregir falsas afirmaciones", y "para eliminar impresiones erróneas". Los dirigentes adventistas del séptimo día estaban específicamente ansiosos de diferenciar sus conceptos de los que sostenían otros cuerpos adventistas, "algunos de los cuales, nos parece, son subversivos de los principios más claros e importantes presentados en la Palabra de Dios". Estos 25 principios fundamentales, más tarde reimpresos en la *Review* y también en *Signs of the Times*, constituyeron una plataforma conveniente para analizar los desarrollos operados en la teología adventista durante el primer cuarto de siglo formativo de la existencia organizada de la denominación.

Conceptos trinitarios

Las primeras dos proposiciones en los *Fundamental Principles* (Principios fundamentales) de 1872 proclamaban una creencia en "un Dios", y "un Señor Jesucristo", pero no había ninguna afirmación del concepto trinitario de Dios que era común en la mayoría de las afirmaciones de los credos cristianos. La omisión parece haber sido deliberada más bien que accidental. De hecho, cuando se considera el lenguaje fuerte empleado por los ministros adventistas más destacados, sorprende también que no aparezca una condenación directa del trinitarismo.

O tal vez los antecedentes de José Bates y Jaime White en la Conexión Cristiana puedan explicar el rechazo del trinitarismo. La creencia general en los círculos de la Conexión Cristiana era que Cristo era el Hijo de Dios y el Salvador del hombre, pero que no era co-eterno con Dios el Padre. El Espíritu Santo era considerado como una "influencia santa", más bien que una persona de la Deidad. Ya en 1848 Jaime White se había referido al concepto de la Trinidad como "no bíblico". Loughborough, Uriah Smith, J. H. Waggoner y D. M. Canright eran sólo los más destacados de los teólogos adventistas que concordaban con White y Bates en que el trinitarismo era contrario al sentido común y de origen pagano. Ellos consideraban que era sencillamente otro caso, comparable con el domingo y la inmortalidad natural del hombre, en el que la Iglesia Católica había pervertido las claras enseñanzas de las Escrituras. Durante su breve paso entre los adventistas sabatarios, J. M. Stephenson promovió fuertemente el concepto arriano de la Deidad. El mismo uso de los términos "Padre" e "Hijo", sostenía Stephenson, señalaban lo absurdo de la coeternidad; los hijos siempre son menores que sus padres.

En parte, la posición de los primeros pioneros adventistas estuvo determinada por la variedad de conceptos trinitarios de la época. Hombres como White, Bates y Canright objetaban cualquier concepto trinitario que presentara a los tres miembros de la Deidad como privados de personalidades individuales y "sin forma ni figura". Para los intérpretes estrictos de

la Biblia tales ideas eran "nauseabundas". Uriah Smith razonaba que las referencias bíblicas al Espíritu Santo como cuando apareció como paloma o como lenguas de fuego mostraban que no podía ser una persona. Todavía en 1891 él definía al Espíritu Santo como "esa emanación divina y misteriosa por medio de la cual ellos [el Padre y el Hijo] llevan adelante su obra grande e infinita".

Hacia fines del siglo, los pastores adventistas se habían inclinado al concepto de que la Trinidad estaba compuesta por tres miembros de la Deidad, coiguales, coeternos, unidos en sustancia, propósito y carácter, pero cada uno tenía su propia personalidad y obra. Este cambio de concepto parece atribuible, en gran medida, a los sentimientos que Elena de White expresó con frecuencia creciente. Sus afirmaciones llegaron a ser bien específicas en la década de 1890. Nunca hubo un período cuando Cristo no existió, escribió ella en su biografía de Jesús, *El Deseado de todas las gentes*. En cuanto al Espíritu Santo, era una "persona" y "Dios en todo sentido".

La expiación

Los pioneros adventistas sostenían un concepto peculiar de la expiación. La mayoría creía que los teólogos contemporáneos estaban equivocados al enfatizar que la expiación había ocurrido en la cruz. Ésta, para ellos, era sencillamente "el ofrecimiento del sacrificio". Al estudiar los tipos del libro de Levítico, se convencieron de que la expiación sólo ocurría cuando el sacerdote presentaba la sangre de la víctima ante Dios. De este modo, razonaban, la expiación no ocurrió en la cruz sino en el santuario celestial después de la ascensión de Cristo.

O. R. L. Crosier, en un artículo en el *Day-Star Extra* de 1846, comenzó a hacer una aguda distinción en cuanto al momento de la expiación. Aunque los líderes adventistas sabatarios se beneficiaron grandemente con la exposición de Crosier sobre el santuario celestial, no aceptaron la interpretación que daban los "futuristas" de que la expiación estaría terminada sólo al final del milenio. Los conceptos de la puerta cerrada de José Bates y Jaime White los inclinaban a pensar que Jesús ya no estaba intercediendo por los hombres después que se había trasladado, el 22 de octubre de 1844, al Lugar Santísimo. Las únicas excepciones que ellos reconocían eran las de aquellos que no habían rechazado, a sabiendas, los mensajes de Apocalipsis 14 y que más tarde los aceptarían. Los nombres de tales personas serían llevados al Lugar Santísimo en el pectoral de justicia.

A medida que un número creciente de conversos se añadía a las filas de los adventistas sabatarios durante la década de 1850, estudios adicionales del sistema levítico convencieron a Hiram Edson y a J. N. Andrews que el comienzo del gran día antitípico de la expiación no limitaba a quienes podrían aceptar los últimos mensajes de Dios y podrían ser cubiertos por la sangre expiatoria de Cristo. Ellos notaron que la ofrenda regular por el pecado continuaba aun en el décimo día del mes séptimo.

J. H. Waggoner y Uriah Smith fueron quienes expresaron una teología adventista detallada de la expiación en numerosos artículos en la *Review* y en extensos trabajos monográficos. Smith era particularmente inflexible en negar la expiación en la cruz. Tal concepto, sostenía él, conducía al universalismo (salvación para todos) o al calvinismo extremo (salvación sólo para los elegidos y predestinados). Smith veía la cruz como el sacrificio que satisfacía la demanda de una ley quebrantada. La expiación ocurría cuando los pecadores aceptaban conscientemente ese sacrificio en favor de ellos y cambiaban sus vidas para

obedecer los mandatos de Dios. Esto sólo pudo ocurrir cuando Cristo, después de su resurrección, comenzó su obra en el Lugar Santo del santuario celestial.

Un examen de los escritos de Elena G. de White indica que durante las décadas de 1850 y 1860 sus conceptos de la expiación se ampliaron gradualmente. Ella estaba avanzando más que los adventistas contemporáneos en muchos aspectos. En 1864 se refirió al sacrificio de Cristo en la cruz como la expiación del pecado; y su obra en el santuario celestial "derramaba sobre sus discípulos los beneficios de esa expiación". Más y más la cruz de Cristo llegó a ocupar un lugar central en sus escritos. Ella vio que el sacrificio de Cristo era "la gran verdad alrededor de la cual todas las demás verdades se agrupan". Cada doctrina excavada de la Palabra de Dios debía "ser estudiada a la luz que emana de la Cruz del Calvario".

El énfasis creciente de Elena de White sobre la cruz, no eclipsaba el interés adventista en el santuario celestial, o su comprensión de la importancia de la obra que allí ocurría. La proposición diez en la afirmación de los *Principios fundamentales* de 1872, cubría la doctrina del santuario. Era la más larga de las 25 proposiciones. Esto parecía muy apropiado porque, junto con la proposición estrechamente relacionada con ella que trata del juicio investigador, los conceptos allí afirmados presentan la contribución más distintiva de los adventistas a la teología cristiana.

El santuario celestial

Su fe en la validez e importancia del 22 de octubre de 1844, confirmada por la explicación que daba Crosier del cambio de la actividad de Cristo en el santuario celestial en esa fecha, y confirmada por las visiones de Elena de White, hacía que los adventistas sabatarios tuvieran todavía que explicar qué estaba ocurriendo en ese momento en el Lugar Santísimo. Crosier señalaba que Cristo completaría su ministerio expiatorio con el "borrar de los pecados". Él describía esto como un proceso que incluía la purificación del santuario y del pueblo de Dios, y terminaba cuando se ponía la penalidad por los pecados confesados sobre Satanás, el autor del pecado. En general esta idea fue aceptada por José Bates y otros.

Bates fue uno de los primeros adventistas sabatarios que vio el período posterior a 1844 como una época de juicio investigador, un período en el que se examinarían los casos de todos los que alguna vez habían profesado creer en Cristo como Salvador. Durante este proceso, los registros celestiales proveerían al universo de una clara evidencia de que Cristo actuaría con justicia cuando entregara las recompensas y los castigos en ocasión de su segunda venida. Bates no veía esto con claridad, y Jaime White rechazó de plano, al principio, la idea de un juicio "investigador". Sin embargo, durante toda la década de 1850, primero J. N. Loughborough y luego Uriah Smith, sistematizaron esta doctrina sobre la base de un examen detallado de la purificación del santuario terrenal en el Día típico de la Expiación. Ellos también ligaban este concepto con el mensaje del primer ángel de Apocalipsis 14, que proclamaba que "la hora de su juicio ha llegado". Por 1857, Jaime White había aceptado este razonamiento, incluyendo la creencia de que los casos de los justos muertos se habrían abierto primero para su consideración. En cualquier momento esto podría pasar a los cristianos vivos. Aparentemente fue White quien acuñó el término "juicio investigador". R. F. Cottrell más tarde aplicó la expresión "juicio ejecutivo" al momento mismo en que se entregaban las recompensas y los castigos en la segunda venida de Cristo.

¿Qué decir sobre el "borrar los pecados", acerca de lo que Crosier había escrito como uno de los aspectos principales de la obra de Cristo en el Lugar Santísimo? Durante la última parte de la década de 1840, la opinión adventista sabataria que predominaba era que Cristo estaba "borrando" los "pecados de ignorancia" que su pueblo había cometido sin darse cuenta. Estos, por supuesto, debían ser buscados y confesados. Durante la década de 1850 este concepto fue ampliado; el borrar los pecados era considerado como un acto legal en el cual la responsabilidad del individuo por los pecados confesados era puesta en la cuenta de Satanás precisamente antes de la segunda venida de Cristo. Esta transacción celestial debía ocurrir al mismo tiempo que el Espíritu de Dios fuera derramado en la "lluvia tardía", capacitando a los santos a soportar el conflicto final. Sucedería después que Cristo hubiese terminado su obra mediadora en el santuario.

Con la redefinición del concepto del juicio investigador durante la década de 1850, el borrado de los pecados fue reinterpretado como una obra progresiva que ocurría al mismo tiempo que el juicio. Para fines de la década de 1860, algunos escritores adventistas estaban ampliando su comprensión del borrado de los pecados como para incluir la eliminación del pecado en la vida de los santos que esperaban la venida del Señor. Esto era algo que Bates había sugerido veinte años antes.

El sábado

El pecado, como sabía todo buen adventista, era quebrantar la ley de los Diez Mandamientos de Dios. Los adventistas veían que el cuarto mandamiento, el del sábado, era el que se violaba en forma más flagrante, aun por los profesos cristianos. En el concepto de los adventistas del séptimo día de entonces, era gran parte de su tarea llamar la atención al verdadero día de reposo. De esta manera su observancia llegaría a ser una prueba clara de la lealtad completa a Dios de una persona durante la hora final de la tierra.

Llevó tiempo a los pioneros como Bates y White resolver todos los detalles de esta visión completa acerca de la importancia central del sábado. Al comienzo, sus conceptos del sábado no eran muy diferentes de los que tenían los bautistas del séptimo día, a quienes por mucho tiempo consideraron como hermanos más cercanos que los miembros de las demás denominaciones. Al relacionar Apocalipsis 11:19 con el 22 de octubre de 1844, Bates concluyó ya en 1847, que después de 1844 debía llamarse de nuevo la atención a la ley de Dios, y especialmente al mandamiento del sábado. Esto proporcionaría una nueva prueba de amor y lealtad para el pueblo de Dios. Gradualmente, y especialmente por la influencia de los escritos de Bates, Jaime White y J. N. Andrews, los adventistas llegaron a considerar el sábado como el clímax de los mensajes de los tres ángeles de Apocalipsis 14.

Durante la última parte de la década de 1840 los adventistas sabatarios habían considerado los mensajes de los tres ángeles como proclamaciones sucesivas de verdades específicas: (1) la inminencia de la segunda venida de Cristo, (2) la apostasía de las iglesias cristianas "nominales", y (3) la necesidad de guardar *todos* los mandamientos de Dios. Vieron que los dos primeros mensajes habían sido completados en 1844; la proclamación del tercero era su tarea especial. De este modo, el sábado era lógicamente la preocupación principal de Jaime White en *The Present Truth* (La verdad presente). Sin embargo, los creyentes no debían abandonar los primeros mensajes; de aquí la aparición de la *Advent Review* para

recordar la importancia de su experiencia adventista.

Con la combinación de estos dos periódicos tempranos en la *Advent Review and Sabbath Herald* (La Revista Adventista y el Heraldo del Sábado), vemos el comienzo de una comprensión de que los tres mensajes eran progresivos y acumulativos en vez de sucesivos. Esta posición fue definida más claramente durante la década de 1850, particularmente por Elena de White. Sin embargo, la atención primaria continuaba dándose al tercer mensaje, que se creía que, en efecto, incluía a los dos precedentes. De este modo, "el mensaje del tercer ángel llegó pronto a ser su mayor preocupación y el terreno de su estudio más ferviente".

Para estos adventistas sabatarios de los comienzos, la cláusula final del tercer mensaje (Apocalipsis 14:12) proporcionaba una descripción dramática de sí mismos. Ellos estaban guardando *todos* los mandamientos de Dios y esperaban pacientemente el regreso de Cristo. Veían claramente que no podía fijarse una fecha específica para este último acontecimiento, el cual más bien ocurriría después que terminara el juicio investigador.

Para proclamar en forma plena el mensaje del tercer ángel se requería la identificación de "la bestia", "su imagen", y su "marca". Se indicaba claramente que ellos estaban destinados a sentir la ira de Dios y la destrucción final. Por inferencia, podían ser ligados con Babilonia, de donde el segundo ángel había invitado a salir al pueblo de Dios. También parecía lógico que los que recibían la marca de la bestia estaban en agudo contraste con el grupo mencionado en Apocalipsis 7 que fueron sellados con "el sello del Dios viviente", el grupo que se uniría a Cristo en gloria después de su retorno.

Tanto Bates como White habían identificado temprano el verdadero día de reposo como el sello de Dios. Durante la década de 1850 Uriah Smith demostró que el cuarto mandamiento era similar al sello de un monarca, al indicar que no sólo identificaba al Gobernante del universo, sino también su cargo y su dominio. Aunque reconocía que el sábado era el sello de Dios, Jaime White rechazaba la idea de que todos los observadores del sábado recibían este sello en forma automática con lo que estaban seguros de llegar al cielo. El sábado, destacaba White, no tenía valor separado del reconocimiento de los méritos de la expiación de Cristo por nuestros pecados, y nuestra dependencia de ellos.

El estudio que hizo J. N. Andrews durante los primeros años de la década de 1850, lo convenció de que la bestia contra la que el tercer ángel advertía era la misma que se mencionaba en la primera parte de Apocalipsis 13. Él la identificaba, junto con muchos comentadores tempranos, como el papado. Andrews entonces llegó a la conclusión de que la "imagen" era el protestantismo corrupto, apoyado por el poder civil. Para él, las leyes dominicales de algunos estados demostraban que la imagen ya estaba en el proceso de su formación. Sería completada en una fecha posterior con una ley dominical universal.

La marca de la bestia

Ya en 1847 José Bates había identificado la observancia del domingo como "la marca de la bestia". Jaime White estaba de acuerdo con él. Sin embargo, él sentía que como el mensaje del tercer ángel era una advertencia en contra de recibir la marca de la bestia, ésta no había sido colocada todavía sobre los hombres y las mujeres. Esto ocurriría más tarde, cuando la observancia del domingo fuera obligatoria por ley. Entonces el problema de la obediencia a Dios o a la "bestia" sería claramente definido. En ese tiempo, de acuerdo con Uriah Smith, toda

la humanidad quedaría dividida en dos clases: los observadores del domingo y los observadores del sábado.

Desde el comienzo Bates y White habían visto la restauración del verdadero día de reposo como la obra de "reparar la brecha" en la ley de Dios, a la que se refiere Isaías 58:12 y 13. Su amor a Dios y su deseo de agradarlo restaurando el honrar el sábado, condujo a los primeros adventistas a preocuparse por el momento apropiado para comenzar el día de reposo y para terminarlo. Influido por sus antecedentes náuticos, el capitán Bates abogaba por el concepto de que el sábado comenzaba a las 6 de la tarde el viernes, y terminaba a la misma hora del sábado. La prominencia del capitán como defensor del sábado condujo a la mayoría de sus asociados a aceptar sus ideas. Sin embargo, algunos, incluyendo a Jaime White, encontraban que los argumentos de Bates no eran enteramente satisfactorios. A mediados de la década de 1850, se le pidió a J. N. Andrews que estudiara el tema en forma amplia. Sus investigaciones en las Escrituras condujeron a Andrews a proponer en forma persuasiva que debía comenzarse el sábado el viernes a la puesta del sol y terminarlo el sábado a la misma hora. Por un período breve, Bates y Elena de White se mantuvieron aferrados a las 6 de la tarde, pero la visión de Elena, a fines de 1855, endosando la posición de la puesta del sol, condujo a la unanimidad en este punto. Una década más tarde, la oficina de la Review, produjo el primer calendario adventista que indicaba la hora en que se ponía el sol el sábado como una ayuda para los miembros de la iglesia.

La lluvia tardía

Durante sus años formativos, los adventistas sabatarios no tenían idea de que la duración del "último mensaje de misericordia" al mundo se extendería más allá de unos pocos años. Ansiosamente esperaban un derramamiento especial del Espíritu Santo en esa lluvia tardía predicha por el profeta Joel, junto con un gran reavivamiento de las actividades misioneras: el fuerte pregón del ángel de Apocalipsis 18. Ya en 1851, y otra vez en 1856, estaban seguros de que estaban en el umbral de esta experiencia. Sin embargo, el tiempo siguió; el gran derramamiento espiritual conectado con el "fuerte clamor" no se materializó.

Como la "lluvia tardía" no se concretó como la esperaban, algunos adventistas sabatarios se sintieron inclinados a hacer una introspección. Ya en 1853 un corresponsal de la *Review* sugirió que sería bueno que sus compañeros de creencias aceptaran el consejo dado a la iglesia de Laodicea en Apocalipsis 3:18. Aunque Jaime White se hizo eco de esta sugerencia, ésta cayó básicamente en oídos sordos. Los adventistas sabatarios estaban seguros de que estaban descritos en el Apocalipsis como la iglesia de Filadelfia. Veían el mensaje a Laodicea como aplicable a los otros cuerpos adventistas. Por eso fue un choque para muchos cuando en 1856, Elena de White, sobre la base de una visión reciente, aconsejó con énfasis a sus colegas creyentes que escucharan el consejo del Testigo Fiel a los laodicenses.

Pronto las páginas de la *Review* estaban ardiendo con reevaluaciones de los lectores acerca de sus experiencias; docenas reconocían que habían llegado a ser "tibios". Con una premura dramática los adventistas sabatarios revisaron completamente sus interpretaciones de los períodos proféticos cubiertos por las iglesias de Filadelfia y Laodicea. Ahora veían que la iglesia de Filadelfia representaba el movimiento millerita, mientras que Laodicea describía la última fase de la iglesia verdadera; en otras palabras, a ellos mismos. Mirando hacia atrás es

fácil ver que la aceptación del mensaje a Laodicea en 1856-1857 fue incompleto y temporario. En ese momento, muchos creían ser los heraldos del "fuerte clamor" del tercer ángel.

Aunque los adventistas del séptimo día fueron liberados desde temprano de la trampa de dar fechas específicas para la segunda venida de Cristo, siguieron esperando ese evento en un futuro muy próximo. Asiduamente examinaban las porciones proféticas de los libros de Daniel y el Apocalipsis, buscando indicios acerca de la naturaleza de los eventos próximos que fueran los heraldos de la cercanía del reino de Cristo. Como está detallado en la Proposición 6 de sus *Principios Fundamentales* de 1872, los adventistas afirmaban que "se pronuncia una bendición sobre los que estudian" la profecía, y "que el pueblo de Dios debe comprenderla lo suficiente para mostrarles su posición en la historia del mundo, y los deberes especiales requeridos de sus manos". La Proposición 7 expresaba fe de que todas las profecías bíblicas se habían cumplido "excepto las escenas finales".

Los eventos finales

Ya en 1847 Jaime White, tal vez influenciado por Josiah Litch, se separó de la mayoría de los expositores protestantes y milleritas de las profecías, al sugerir que las siete plagas de Apocalipsis 16 no eran paralelas a las siete iglesias y las siete trompetas de los capítulos anteriores, sino que todavía estaban en el futuro. Estas plagas, razonaba White, vendrían después que Jesús hubiese terminado su obra en el Lugar Santísimo, e inmediatamente antes de la liberación final de los santos del tiempo de angustia predicho en Daniel 12:1.

Por 1850 los pequeños grupos de adventistas sabatarios habían aceptado mayormente los conceptos del pastor White sobre las siete "últimas" plagas y el tiempo de angustia. Aun antes de ese tiempo, hubo una tendencia de ver ciertos eventos mundiales que estaban entonces en proceso, como que conducirían naturalmente al tiempo de angustia. José Bates interpretó de esa manera las revoluciones de 1848 en Europa. Bates estableció un esquema que siguieron otros comentadores adventistas. En 1866, por ejemplo, la *Review* especulaba que la Guerra de las Siete Semanas, que entonces rugía entre Prusia y Austria, podría transformarse en la última gran batalla del Armagedón.

De las siete plagas ninguna resultó tan intrigante para los adventistas como la sexta, la que menciona el secamiento del Éufrates y la gran batalla del Armagedón. En la descripción de las cinco plagas anteriores había poco que diera indicios en cuanto a su inminente cumplimiento. Pero no ocurría lo mismo con la sexta. La mención del Éufrates sugería eventos específicos en el Cercano Oriente. Durante los primeros años de la década de 1850, los adventistas creían generalmente que el río Éufrates se secaría literalmente durante la sexta plaga. Entonces, en 1857, Uriah Smith propuso la tesis de que el Éufrates representaba los territorios por donde fluía el río, es decir, el imperio turco. Más tarde, en una serie de artículos sobre el Apocalipsis en la *Review*, Smith argumentaba que el secamiento del Éufrates en la sexta plaga simbolizaba el "agotamiento del imperio turco que entonces desaparecería por completo".

La posición de Smith como el principal intérprete adventista llegó a establecerse con la publicación de sus *Thoughts on Revelation* (Pensamientos sobre el Apocalipsis) (1865) y *Thoughts on Daniel* (Pensamientos sobre Daniel) (1873). Por 1867 Smith había cambiado sus conceptos anteriores de que el rey del norte, en los últimos versículos de

Daniel 11, representaba al papado, para creer que también simbolizaba a Turquía. De este modo, el que este rey llegara a su fin sin que nadie le ayudara (Dan. 11:45) coincidía adecuadamente con el concepto de que el imperio turco estaba destinado a desaparecer bajo la sexta plaga. Jaime White seguía siendo escéptico de la nueva posición de Smith y continuaba considerando el rey del norte como el papado. Sin embargo, la influencia de Smith como intérprete de las profecías y su papel como editor de la *Review* llevó tras sí a la mayoría de los adventistas. Durante décadas seguirían fascinados por los eventos del imperio otomano.

Los Estados Unidos en la profecía

Otro pasaje profético al que prestaron atención especial los adventistas fue



Uriah Smith (1832-1903), erudito, autor y editor adventista, influyó grandemente en la interpretación que los adventistas daban a las profecías y en el desarrollo de las doctrinas denominacionales, mediante sus artículos y sus libros.

Apocalipsis 13:11 al 17. A comienzos de la década de 1850, la identificación que daba J. N. Andrews a la bestia de dos cuernos mencionada allí como los Estados Unidos había sido aceptada. Con una mezcla de asombro, preocupación y expectativa, los adventistas observaban los eventos en los Estados Unidos que serían los heraldos de su apoyo a la imagen de la bestia (el protestantismo) y la obligatoriedad de la marca de la bestia (la observancia del domingo). Los adventistas estaban seguros de que una gran parte de la profecía acerca de la bestia de dos cuernos ya se había cumplido. ¿No eran evidentes las maravillas que estaba realizando como la gran red estadounidense de ferrocarriles, la industria estadounidense que usaba la energía del vapor, y el crecimiento territorial de la nación misma? Algunos hasta sugirieron que el "fuego del cielo" que descendería, ¡era el telégrafo inventado por el estadounidense Samuel F. B. Morse!

Durante toda la década de 1850 los adventistas vieron evidencias claras de que los Estados Unidos estaban abandonando su anterior inocencia como la de un cordero, y tomando la de un dragón. El protestantismo estadounidense se estaba corrompiendo, abandonando la Biblia en favor de credos hechos por el hombre, y rivalizando con el catolicismo en su devoción a leyes destinadas a fortalecer la observancia del domingo. Los principios básicos de la democracia estadounidense también se corrompieron por el sistema de la esclavitud. El apoyo a la esclavitud que dieron muchas iglesias estadounidenses era sencillamente otra evidencia de la condición caída de Babilonia. Como éste era el curso que Dios había predicho que se seguiría, tenía poco sentido que los adventistas participaran en los procesos políticos. Además, había un peligro enorme al cooperar con otros grupos pro-

testantes en reavivamientos o actividades entre las comuniones. Cualquier cooperación semejante podría conducirlos a ser incorporados en la Babilonia caída. ¿No eran acaso los supuestos reavivamientos dentro del protestantismo estadounidense sino un preludio de las persecuciones que harían las iglesias a quienes no adoraran a la bestia o a su imagen o que recibieran su marca?

"Esta generación"

Los adventistas no estaban totalmente limitados a considerar las profecías de Daniel y del Apocalipsis en busca de señales de un fin inminente. La gran profecía de Cristo en Mateo 24 les proporcionó material para especulaciones. En 1874, R. F. Cottrell continuó expresando su seguridad en el concepto, común desde los días milleritas, de que "esta generación" a la que se refiere el versículo 34, podría significar sólo que algunos que habían visto oscurecerse el sol y la luna en 1780 y caer las estrellas en 1833, estarían vivos al regreso de Cristo. Dos años más tarde, R. M. Kilgore no tenía dudas de que quienes vivían en ese entonces verían la segunda venida de Cristo. Tan seguros estaban los adventistas de la inminencia de ese evento que les era difícil aceptar la amonestación de Jaime White de que en la exposición de las profecías no cumplidas "donde la historia no está escrita, los estudiantes deberían hacer sus proposiciones en forma no demasiado positiva".

El milenio

Además de sus convicciones con respecto a la inminencia del advenimiento, la experiencia millerita de los creyentes estaba reflejada en una cantidad de otras posiciones doctrinales adventistas. Declaraban firmemente que el concepto popular protestante acerca de la conversión del mundo y un milenio temporal que precedía el advenimiento era una "fábula de estos últimos días".

Todos los primeros dirigentes adventistas encontraron que la explicación que dio George Storrs acerca de la muerte como un sueño inconsciente era bíblica. Un alma inmortal que ya estaba en el cielo o en el infierno parecía eliminar la necesidad de las resurrecciones premilenial y la posmilenial que ellos encontraban que enseñaba la Biblia. De este modo, desde el principio los adventistas enseñaron la inmortalidad condicional, que recibirán los justos vivos y muertos, en ocasión de la segunda venida de Cristo. El interés creciente en el espiritismo durante las décadas de 1850 y 1860, y la infiltración de conceptos espiritistas en los círculos protestantes, eran para los adventistas señales adicionales de la caída progresiva de Babilonia.

Las últimas tres Proposiciones de la declaración de las creencias adventistas de 1872 se referían a los eventos que habían de seguir a la segunda venida de Cristo. Todo había sido bien aceptable para los antepasados milleritas. Los adventistas esperaban que los justos pasaran 1.000 años en el cielo con Cristo, "juzgando al mundo y a los ángeles caídos". Durante ese tiempo Satanás estaría confinado a una tierra desolada. Después del milenio los justos, junto con la Nueva Jerusalén, descenderían a la tierra; y los malvados serían resucitados para recibir la sentencia final de aniquilación en el fuego que purificaría a la tierra de la maldición del pecado. Los cielos nuevos y la tierra nueva, con la Nueva Jerusalén como su capital, sería la herencia eterna de los santos.

El bautismo

Los adventistas del séptimo día, al igual que la mayoría de los cristianos, consideraban el bautismo como una

ordenanza cristiana básica que daba evidencia visible del arrepentimiento del pecado y de la aceptación de Jesucristo como Salvador. Desde el comienzo los adventistas sostuvieron que la inmersión era el único modo de bautizar aprobado por la Biblia. Esto era sólo natural porque muchos adventistas habían sido antes bautistas. También la Conexión Cristiana enseñaba la inmersión, y ese fue el método de bautismo elegido por Elena de White después de su conversión juvenil.

Durante las décadas de 1850 y 1860 hubo considerable discusión sobre la necesidad del rebautismo para aquellos que venían de otras comuniones cristianas que habían aceptado las doctrinas adventistas. Había un acuerdo general de que, los que sencillamente habían sido asperjados cuando niños debían ser sumergidos, ya que el asperjar realmente no era un bautismo. Pero, ¿qué pasaba con los que habían sido sumergidos siendo adultos? En un largo artículo en la *Review* en 1867 Jaime White sugirió que era necesario un nuevo bautismo cuando una persona que aceptaba "la verdad" (los conceptos adventistas distintivos), había sido sumergida por un "ministro no santificado", o que había apostatado. En la sesión de 1886 de la Asociación General se tomó un acuerdo formal permitiendo que la persona que había sido sumergida al unirse a otra denominación, decidiera por sí misma si quería o no ser rebautizada. Elena de White aconsejó que el rebautismo no fuera hecho una cuestión de prueba para quienes habían sido bautizados por inmersión, sino que la decisión debía hacerla cada persona.

Los adventistas esperaban que la experiencia del nuevo nacimiento, proclamada públicamente mediante el bautismo, resultara en un cambio moral en la vida de cada converso. Reconocían que la vida nueva sería una experiencia de crecimiento, en la que la conducta de un miembro de la iglesia llegara a ser, gradualmente, más y más semejante a la de Jesús. Este concepto no era peculiarmente adventista, pero los adventistas fueron más allá que la mayoría de los cristianos al condenar el adorno mundano tal como el usar oro, perlas, o elementos de vestimenta "costosa". Esas cosas se consideraban evidencia de que quien las llevaba tenía su corazón apegado a las cosas de este mundo y no a las del cielo.

Reforma pro salud

A principios de la década de 1850 el tabaco, el té y el café se consideraban perjudiciales no sólo para la salud, sino también para la espiritualidad de la persona. ¿Cómo podría desperdiciar dinero un cristiano sincero en esas cosas perjudiciales, cuando podría ser mejor usado para esparcir el Evangelio? En 1867 los esposos White y J. N. Loughborough aun ¡pidieron perdón públicamente por gastar dinero egoístamente al sacarse fotos de sí mismos!

Durante los años que siguieron inmediatamente a la visión de Elena de White sobre la reforma pro salud, la vida saludable llegó a ser casi una campaña moral para los adventistas. No prestar atención a las leyes de la salud era considerado prácticamente como quebrantar el sexto mandamiento, por lo tanto, era pecado. Sin embargo, legislar el estilo de vida era una cosa muy delicada. Los *Principios fundamentales* de 1872 guardaban silencio sobre los detalles de la ropa, el decoro y los hábitos saludables.

Las finanzas de la iglesia

Esta afirmación de creencias también guardaba silencio sobre otra área sensible: la financiación de las tareas de la iglesia. Los adventistas habían sido un tanto lentos en desarrollar una posición doctrinal sobre las finanzas de la iglesia. En los primeros años, los ministros ma-

yormente se sostenían solos mediante un trabajo de tiempo parcial en chacras o en otra ocupación. Jaime White ocasionalmente trabajó en la siega del heno o en el ferrocarril para obtener dinero para viajar y predicar el mensaje del tercer ángel en persona y por la prensa. Algunos laicos adventistas daban generosamente para ayudar al número lentamente creciente de predicadores adventistas. Durante años, Dan Palmer, el herrero de Jackson, ponía una pieza de oro de cinco dólares en la mano de cualquier ministro que aceptaba su hospitalidad mientras pasaba por el sudeste de Michigan.

La liberalidad de los creyentes pareció aumentar con el comienzo de la evangelización con carpas en 1854. Luego vino el Pánico de 1857, y los recursos disminuyeron al punto de que muchos predicadores abandonaron el ministerio y buscaron empleos seculares con el fin de sostener a sus familias. Durante este período de crisis financiera un grupo de miembros de la iglesia de Battle Creek, bajo la dirección de J. N. Andrews, se ocuparon en el estudio de la Biblia con el fin de descubrir los principios correctos para sostener el ministerio. El resultado fue la "Benevolencia Sistemática", adoptada por la iglesia de Battle Creek en 1859, y que ellos recomendaron a las otras congregaciones adventistas.

Pocos años después, la Benevolencia Sistemática, basada en la instrucción de Pablo a la iglesia de Corinto indicando que pusieran a un lado ofrendas cada primer día de la semana (1 Cor. 16:2), obtuvo amplia aceptación. Se animaba a los miembros a prometer ofrendas semanales proporcionales a sus ingresos y a sus propiedades. En 1861 Jaime White sugirió que los creyentes estimaran el valor de sus ingresos en 10 por ciento del valor de sus propiedades, y dieran un décimo de esa cantidad a la Benevolencia Sistemática. Se estaba introduciendo el principio del diezmo.

Durante las décadas de 1860 y 1870 las columnas de la *Review* publicaron numerosos artículos apoyando la benevolencia sistemática; gradualmente, se desarrollaron conceptos más precisos acerca del diezmo. En 1876 la sesión de la Asociación General resolvió formalmente que era el deber de todos los hermanos y hermanas, bajo las "circunstancias ordinarias, dedicar un décimo de todos sus ingresos de cualquier fuente, para la causa de Dios". Era la época cuando los Estados Unidos estaban en medio del Pánico de 1873, la peor depresión financiera que el país había experimentado hasta entonces. El miembro común de la iglesia fue lento en responder a la resolución de la Asociación General. En 1878, una comisión especialmente designada produjo un panfleto que daba las evidencias del Antiguo y del Nuevo Testamentos en favor de la estimación del diezmo sobre la base de los ingresos en vez de diezmar las propiedades que tenían. La amplia difusión de este panfleto, que coincidió con una mejoría de la economía, resultó en un satisfactorio aumento de diezmos entregados a lo que todavía se llamaba el Fondo de Benevolencia Sistemática.

No fue fácil, al comienzo, limitar los fondos de la Benevolencia Sistemática sólo al sostén de los ministros, aun cuando los dirigentes adventistas creían que esa era una doctrina claramente bíblica. Las iglesias locales con frecuencia asignaban parte de estos fondos para hacer las reparaciones de los edificios o su mantenimiento. La *Review* tomó una posición severa contra tales actos. El mantenimiento de las iglesias debía ser financiado con ofrendas voluntarias y de gratitud. Sin embargo, el uso personal de los ingresos de una persona era reconocido como un asunto totalmente personal que, en última instancia, era mejor dejar a las influencias del Espíritu Santo. Las

asociaciones no llegaron a hacer del pago de un diezmo honesto un asunto de disciplina eclesiástica.

El don profético

Un área final de los *Principios fundamentales* de 1872 merece un comentario. ¿Sobre qué autoridad basaban los adventistas todas sus doctrinas? Esta era un área claramente vital por cuanto los opositores los acusaban de seguir las visiones de una mujer engañada en vez de preferir la Biblia. Para afrontar esta acusación, la tercera proposición afirmaba claramente la creencia de los adventistas del séptimo día de que "las Santas Escrituras... contienen una revelación completa de su voluntad [la de Dios] para el hombre, y que constituyen la única regla infalible de fe y práctica".

Sin embargo, los adventistas no podían y no querían negar que se beneficiaron especialmente por el ministerio de Elena de White. Sin mencionarla por nombre, la Proposición 16 procuraba poner la obra de ella en la perspectiva correcta. Después de afirmar que los dones espirituales (uno de los cuales es el de profecía) fueron prometidos específicamente a la iglesia, se presentaba que "estos dones no fueron diseñados para sustituir o tomar el lugar de la Biblia, que es suficiente para hacernos sabios para la salvación". Más bien los dones del Espíritu, especialmente en los últimos días, fueron designados para "llevarnos a comprender lo que esa palabra había inspirado, para convencer de pecado y obrar una transformación del corazón y la vida". Por la década de 1870 la mayoría de los adventistas estaban dispuestos a afirmar que esto era exactamente lo que Elena de White había hecho y estaba haciendo.

Cerca de un cuarto de siglo después de la primera visión de Elena, su esposo describió el papel que él creía que Dios había designado para que ella cumpliera. Algunos críticos habían arrojado dudas sobre la idea de que la Sra. White fuera divinamente guiada porque durante años ella había estado de acuerdo con el capitán Bates de que el sábado comenzaba a las seis de la tarde del viernes. "No parece ser el deseo del Señor", razonaba Jaime White, "enseñar a su pueblo, por los dones de su Espíritu, acerca de las preguntas bíblicas hasta que sus siervos hayan escudriñado diligentemente su Palabra". Dios no había puesto los dones "en el frente mismo ni nos ordenó mirar a ellos para guiarnos en el sendero de la verdad, y en el camino al cielo". El pastor White vio que Dios usaba los dones "en el momento que él elegía para corregirlos y conducirlos de regreso a la Biblia y para salvarlos".

Desde los primeros días de su ministerio, los colegas de Elena de White la habían visto como un instrumento mediante el cual Dios proporcionaba ánimo directo, consejo y reprensión, pero no como fuente de alguna creencia o doctrina nueva. Estas venían en forma directa sólo de la Biblia. Como escribió el presidente de la Asociación General, George I. Butler: "Si la Biblia mostrara que las visiones no están en armonía con ella, la Biblia se mantendría en pie y se abandonarían las visiones".

Reconociendo el prejuicio que muchos de sus pares tenían contra las visiones y los sueños, Jaime White decidió en 1851 no publicar nada de las visiones de su esposa en la *Review*. Los adventistas sabatarios estaban recién comenzando a ser escuchados por algunos que antes se habían burlado de ellos por causa de sus antecedentes milleritas. El pastor White no quería que nada obstruyese el camino de las personas honestas que examinaban las verdades bíblicas. Él propuso publicar las visiones en una *Review Extra* "para beneficio de los que creen que Dios puede

cumplir su palabra y dar visiones 'en los últimos días' ".

Sin embargo, el hecho de que la *Review* dejara de publicar más que un puñado de artículos de Elena de White durante los siguientes años, y éstos de naturaleza generalmente inspiradora, no liberó a la iglesia naciente de las críticas de que ellos seguían a un profeta, no a la Biblia. En 1855 el pastor White no pudo soportar más. "Hay una clase de personas que están decididas a decir que la *Review* y sus dirigentes hacen de los conceptos de la Sra. White una prueba de doctrina y compañerismo cristiano... ¿Qué tiene que ver la *Review* con los conceptos de la Sra. White? Los sentimientos publicados en sus columnas son todos obtenidos de las Sagradas Escrituras. Ningún escritor de la *Review* se ha referido a ellos (los conceptos de Elena de White) como autoridad en ningún punto".

Aunque no se publicaran las visiones de Elena de White, no se evitaron las críticas a los adventistas sabatarios; esto pareció disminuir su propio interés en este método sobrenatural que Dios usaba para dirigirlos. Al mismo tiempo, las visiones llegaron a ser "menos y menos frecuentes". Elena pensó que su obra estaba casi concluida. Pero no era así. En una conferencia en Battle Creek, en noviembre de 1855, los participantes se convencieron de que la condición lánguida que prevalecía en la joven iglesia se debía a que no se apreciaba la conducción divina mediante las visiones de la Sra. White. Se hicieron confesiones, y la iglesia de Battle Creek apoyó un nuevo plan para publicar las visiones en forma de panfletos. Unos pocos centenares de ejemplares de un tratado de 16 páginas titulado *Testimonies for the Church* (Testimonios para la iglesia) apareció antes del fin de 1855. Fue el primero de una serie que eventualmente se extendería a lo largo de 55 años y abarcaría casi cinco mil páginas.

Las objeciones a las visiones continuaron. Eran demasiado difíciles de entender. La Biblia no decía nada acerca de que una mujer recibiera visiones. Pablo enseñó que las mujeres no debían hablar en público. La Biblia era suficientemente clara. Las visiones eran el resultado del mesmerismo o la enfermedad; se decían todas estas, y muchas más. Los líderes adventistas sintieron que era necesario responder a estas acusaciones, una y otra vez, a lo largo de los años siguientes. Tal vez el argumento más efectivo que desarrollaron alguna vez fue que las instrucciones dadas (1) conducían a los lectores y oyentes a la Biblia y a Cristo; (2) exhortaban a seguir las normas morales más elevadas y a una consagración más plena a Dios; y (3) "traían consuelo y ánimo a muchos corazones". ¿No proclamaban estos frutos que provenían de una buena fuente? Ellos estaban seguros de que así era.

Lecturas sugerentes para este tema

La teología del espíritu de profecía:

Uriah Smith, *The Visions of Mrs. E. G. White* (1868), es una defensa temprana del don profético.

Centro White, *Witness of the Pioneers Concerning the Spirit of Prophecy* (1961), es una compilación de artículos que datan de 1851 a 1946 que expresan la creencia en las visiones de Elena G. de White, y el uso de ellas.

Desarrollo doctrinal:

P. Gerard Damsteegt, *Foundations of the Seventh-day Adventist Message and Mission* (1977), es el estudio más abarcante de la teología adventista.

Jaime White, *Bible Adventism* (1877), es un panorama del adventismo por uno de los fundadores de la iglesia.

C. M. Maxwell, "Joseph Bates and Seventh-day Adventist Sabbath Theology", en *The Sabbath in Scripture and History* (1982), Kenneth A. Strand, ed., pp. 352-363, es un tratado erudito de esta doctrina y de uno de los fundadores de la iglesia.

J. N. Andrews, *The Three Messages of Revelation 14:6-12* (1860) trata un elemento básico en la teología adventista.

Apéndice 1 A, *Adventism in America* (1986), Gary Land, ed., pp. 231-237, es una copia de la primera declaración organizada de las doctrinas adventistas, emitida en 1872.

E. K. VandeVere, *Windows* (1975), pp. 25-34, 66-73, 82-88, analiza las primeras luchas adventistas sobre las doctrinas básicas.

Jerry Moon, "Heresy or Hopeful Sign?", *Adventist Review*, 22 de abril, 1999, narra las luchas que tuvieron los primeros adventistas sobre la doctrina de la Trinidad.

CAPÍTULO 12

La justificación por la fe: Minneapolis y sus resultados

Muchos lectores que leen la declaración de 1872 sobre las creencias básicas de los adventistas pueden haber recibido la impresión de que eran "legalistas". El énfasis parecía estar sobre lo que el hombre debe hacer en vez de sobre lo que Cristo había hecho por sus seguidores y haría por medio de ellos. En el centro de la declaración estaba escondido el reconocimiento de que ninguna persona podía "por sí misma rendir obediencia" a los justos requerimientos de Dios, sino que dependía de Cristo, tanto para su justificación como para "la gracia por la cual poder rendir una obediencia aceptable a su santa ley en el futuro". Sin embargo, a estas palabras siguen varias proposiciones que enfatizan nuestro deber de guardar los Diez Mandamientos. Ni por lejos resultaba ser una afirmación de que sólo por la justicia de Cristo, ofrecida con amor y aceptada por fe, el creyente resultaba aceptable ante Dios.

No era que los fundadores del adventismo no tuvieran la intención de avanzar en esta dirección. Su amor a Jesús, su aprecio por lo que él había hecho por ellos los habían impulsado a estar tan ansiosos por su regreso en 1844. Pero luego, en su amargo chasco, habían llegado a ser conscientes de que había una tarea que hacer antes del retorno de Cristo. Había que reparar la brecha en la ley de Dios: debía restaurarse el sábado. Aquí había una prueba, divinamente ordenada, para demostrar si los que profesaban amar a Dios realmente lo amaban.

En las décadas de 1870 y 1880 surgió una nueva generación de adventistas. Ridiculizados como legalistas y judaizantes por los demás cristianos, perseguidos en algunas áreas, estos adventistas escudriñaron la Biblia para encontrar apoyo para sus creencias acerca del sábado. Encontraron un verdadero arsenal de textos probatorios, que podían ser usados con una lógica aplastante para demostrar la perpetuidad del sábado. Ellos buscaban el debate, e imperceptiblemente para ellos mismos, llegaron a ser exactamente aquello de lo que los acusaban: legalistas que procuraban que

sus propios actos los salvaran, en vez de que lo hiciera Jesucristo.

Si los adventistas hubieran escuchado con cuidado y aplicado todo lo que Elena de White había estado diciendo durante esos años, la historia bien podría haber sido diferente. En 1856, la Sra. White había sacudido a los creyentes al señalarles su condición laodicense. Siguieron la contrición y el arrepentimiento. Pero entonces vino la preocupación con la necesidad de organizar la denominación, la Guerra Civil .ericana, la nueva luz sobre la vida saludable, y la predicación del mensaje del tercer ángel en lugares distantes. En todos esos casos era muy fácil concentrar la atención en lo que el *individuo* debe *hacer*. (Después de todo, los estadounidenses formaban una nación que hacía cosas.)

Elena de White procuró con valentía contrarrestar la tendencia de los adventistas de congratularse por su buen carácter moral y su obediencia a las leyes de Dios. "Debemos renunciar a nuestra propia justicia", escribió ella en un artículo preparado para las reuniones campestres de 1882, "y suplicar que la justicia de Cristo nos sea imputada. Debemos depender enteramente de Cristo para nuestra fortaleza. El yo debe morir. Debemos reconocer que todo lo que tenemos proviene de las abundantes riquezas de la gracia divina". Según Elena lo veía, la fe en el sacrificio de Cristo debía ser seguida por el amor, "y el amor por la obediencia". Entonces el Espíritu Santo proporcionaría el poder para transformar al creyente a la "imagen divina". Tristemente la Sra. White expresó su creencia de que "muy pocos de los que profesan la verdad entienden esta experiencia".

El mensaje de Waggoner y Jones

¿Qué hacía falta para que los adventistas la comprendieran? ¿Tal vez una voz nueva? ¿Un desafío a una interpretación firmemente sostenida desde adentro, de entre sus filas? Ambas cosas estaban preparándose. Ese mismo verano Elena de White estaba dirigiendo una apelación a un médico de 27 años de edad, que estaba sentado en un extremo de la multitud en una reunión campestre en Healdsburg, California. No se sabe qué fue lo que inició la percepción singular que estaba por experimentar Ellet J. Waggoner, pero de repente él vio una representación vívida de Cristo colgando de la cruz. Como nunca antes, lo inundó la idea de que ese acto de amor había sido realizado por *sus* pecados. El Hijo de Dios estaba ofreciéndole gratuitamente a él, E. J. Waggoner, su justicia en vez de una vida de pecado. Profundamente conmovido, este joven médico resolvió que todo su estudio futuro de las Escrituras estaría dirigido a lograr una comprensión más plena de esta verdad gloriosa, y cómo hacerla comprensible para otros.

Ellet Waggoner era un adventista de segunda generación. Su padre, "J. H.", había sido uno de los primeros en unirse a los adventistas sabatarios desde fuera de las filas de los milleritas. El pastor J. H. Waggoner pronto llegó a ser bien conocido en los círculos adventistas; era altamente respetado por el razonamiento persuasivo que se notaba en sus sermones y artículos para la *Review*. Por invitación de Jaime White, Joseph Waggoner se había mudado de Michigan a California para ayudar en el trabajo editorial en la Pacific Press. En 1881 él sucedió al pastor White como editor de *Signs of the Times*.

Al año siguiente otro joven, Alonzo T. Jones, llegó a ser asistente del editor de *Signs of the Times*. Jones era marcadamente diferente del joven Waggoner, que era "bajo, fornido, algo tímido", "un producto de las escuelas, con una cabeza leonina repleta de conocimientos y... una lengua de plata". Alonzo Jones había pasado tres años en el Ejército de los

Estados Unidos. Habiéndose convencido de la verdad de la doctrina adventista mientras estaba sirviendo en el Fuerte Walla Walla, "estudió día y noche con el fin de acumular una gran cantidad de conocimientos históricos y bíblicos". A pesar de tener modales "naturalmente abruptos", "posturas y gestos desgarbados", y "una singularidad de expresión y de modales", el alto y anguloso Jones llegó a ser un poderoso predicador que ganó a muchas personas para la causa adventista. Estos dos jóvenes, física y temperamentalmente tan distintos, pronto estuvieron estrechamente asociados en una campaña que sacudiría al adventismo como si fuera un terremoto.

Cuando J. H. Waggoner salió en 1886 para ayudar a fortalecer la obra de publicaciones adventistas en Europa, su hijo y Jones llegaron a ser coeditores de *Signs*. Ambos hombres también enseñaron ocasionalmente en el Colegio de Healdsburg. Un estudio intensivo individual, especialmente de Romanos y Gálatas, había convertido a ambos jóvenes en entusiastas predicadores de la "justificación por la fe" en los méritos de Cristo. Procurando corregir lo que ellos consideraban un concepto desequilibrado dentro del adventismo, el dúo se lanzó a convencer a los lectores de *Signs*, a los estudiantes de Healdsburg y a la feligresía de las iglesias de San Francisco y de Oakland que la justificación por la fe debía llegar a ser mucho más que una abstracta teoría doctrinal. Debía ser una realidad viviente, una experiencia preciosa que transforma la vida de los creyentes.

Reacción oficial al mensaje

Parecería que una campaña así habría





Izquierda, E. J. Waggoner (1855-1916), un médico hijo de un ministro adventista, predicó con vigor la justificación por la fe tanto antes como durante la sesión de la Asociación General de 1888.

Derecha, A. T. Jones (1850-1923), ex miembro del ejército de los Estados Unidos, cuya enérgica predicación acerca de la justificación por la fe ayudó a los adventistas a obtener nuevas vislumbres acerca de la salvación, pero cuya personalidad dogmática e irritante también contribuyó a la polarización en la sesión de la Asociación General de 1888.

recibido el aprecio sincero de todos los líderes del adventismo. Pero no fue así. En las oficinas centrales en Battle Creek dos respetados administradores llegaron a estar cada vez más perturbados por los vientos nuevos que soplaban del oeste. Eran el presidente de la Asociación General, George I. Butler, y el editor de la *Review*, Uriah Smith. Estos hombres no estaban específicamente de acuerdo con la exégesis de Gálatas 3 promovida por Waggoner y Jones. Estos dos jóvenes habían vuelto a la posición temprana que habían tomado los adventistas de que la ley a la que Pablo se refería como el "ayo para llevarnos a Cristo" (vers. 24) era todo el cuerpo de la ley moral, incluyendo los Diez Mandamientos. Los adventistas habían abandonado casi completamente esta posición durante las décadas de 1860 y de 1870; la ley del "ayo" había sido reinterpretada como las leyes ceremoniales y de sacrificios de Moisés, que señalaban hacia el Mesías. Esta reinterpretación se había desarrollado mayormente como una reacción a los clérigos protestantes que interpretaban la afirmación de Pablo en Gálatas 3:25 ("ya no estamos bajo ayo"), en el sentido de que la ley de los Diez Mandamientos era la que había sido abolida; de este modo, el sábado ya no era requerido.

Para el presidente Butler, las enseñanzas de Waggoner y Jones sobre Gálatas 3 los pondrían directamente en las manos de los enemigos del sábado. Y eso, precisamente en el momento en que los adventistas eran perseguidos por violar las leyes dominicales en Arkansas y Tennessee, persecuciones que parecían ser los heraldos de la prueba final de lealtad a Dios por largo tiempo esperada. Además, Smith estaba preocupado porque Jones, sobre la base de un extenso estudio histórico, estaba señalando que los adventistas se habían equivocado al señalar a los hunos como uno de los diez reinos descritos proféticamente en Daniel 7. Jones creía que los alamanes debían sustituir a los hunos. Aunque Smith antes había estimulado a Jones a estudiar estos detalles con cuidado, ahora tenía escrúpulos acerca de aceptar algo que indicara un error, por insignificante que fuera, en la interpretación adventista de las profecías.

La preocupación específica del pastor Butler era el hecho de que Waggoner y Jones habían dado una publicidad tan amplia a sus ideas antes de llevarlas a los "hermanos dirigentes" de la iglesia para que las aprobaran. Ellos sentían que esta forma de actuar sólo llevaría a la división y a la controversia, por lo que Butler creía que era "su deber presentar el tema ante la Asociación General... el único tribunal en nuestro cuerpo donde estas preguntas



G. I. Butler (1843-1918), sirvió como presidente de la Asociación General dos veces: 1871-1874 y 1880-1888. Butler se encontró presidiendo una iglesia polarizada a medida que el debate sobre la justificación por la fe aumentaba antes de la sesión de la Asociación General de 1888.

podían ser adecuadamente consideradas y definidas".

En el verano de 1886, Butler apeló a Elena de White, que en ese momento estaba en una misión en Europa por dos años, para ver si tenía alguna luz sobre el tema de la ley mencionada en Gálatas 3. Al no recibir una respuesta inmediata, Butler persuadió a la sesión de la Asociación General de 1886 que estableciera una comisión teológica de nueve miembros para considerar los puntos de vista divergentes. Después de horas de debate, la comisión, que incluía a Butler, Smith y Waggoner, se dividió cinco a cuatro en apoyo de la idea de que realmente era la ley ceremonial a la que se refiere Gálatas 3. Temiendo que este margen tan estrecho, si se revelaba, sólo intensificaría la controversia, Butler propuso que la sesión votara la desaprobación de cualquier discusión doctrinal en los colegios o en los periódicos de la iglesia que pudieran causar disensión. En este punto tenía el respaldo de ocho de los miembros de la comisión teológica. Sólo E. J. Waggoner continuaba luchando por la libertad para discutir estos temas.

La primavera siguiente, todos los principales participantes del debate recibieron palabras de censura de Elena de White. Waggoner y Jones fueron desaprobados por su actitud de confianza excesiva y por agitar públicamente asuntos que la Sra. White estimaba de importancia secundaria. Les dijo a estos jóvenes que los adventistas debían presentar un frente unido ante el mundo. A Butler y a Smith les recordó que ellos no eran infalibles. Debían ser cuidadosos de no tomar una actitud demasiado áspera hacia los obreros más jóvenes. Elena de White rehusó expresar su opinión acerca de qué ley se menciona en Gálatas o tomar posición en la controversia hunos-alamanes. En cambio, declaró que una discusión franca y abierta de todo el asunto era ahora imperativa.

Pasaron 18 meses antes de que ocurriera la discusión que pedía Elena de White. Entretanto, Waggoner y Jones no presentaron sus conceptos abiertamente y con vigor. Ambos, especialmente el pastor Jones, llegaron a ser muy activos en el movimiento de oposición a las leyes dominicales. Ambos editaron *The American Sentinel* (El centinela estadounidense), un periódico nuevo que la Pacific Press había comenzado en 1886 para fomentar la causa de la libertad religiosa. En 1888, el Dr. Waggoner preparó un pequeño folleto titulado *The Gospel in the Book of Galatians* (El Evangelio en el libro a los Gálatas) como respuesta a un trabajo anterior del pastor Butler, *The Law in Galatians* (La ley en los Gálatas). Estos fueron distribuidos a pedido de los que habían recibido el panfleto de Butler y a los que estaban interesados en una exposición más completa de la posición de Waggoner.

Algún tiempo antes de que se convocara a la sesión de la Asociación General para el 17 de octubre de 1888 en Minneapolis, Minnesota, se tomó la decisión de permitir que Waggoner y Jones presentaran sus conceptos ante los líderes de la iglesia allí reunidos. Jones fue invitado a presentar su investigación sobre Daniel 7, especialmente los diez reinos que sucederían al Imperio Romano, en un Instituto Bíblico citado para la semana anterior a la sesión. A Waggoner le pidieron que tuviera una serie de presentaciones devocionales tanto durante el instituto como durante la sesión. Se esperaba que en ellas presentara cómo comprendía él la relación de Cristo y su justicia con las doctrinas adventistas distintivas.

La malaria y el agotamiento nervioso causado por años de exceso de trabajo impidieron que Butler asistiera a la sesión de Minneapolis. Pero desde su lecho de

enfermo en Battle Creek, el presidente de la Asociación General envió un telegrama a sus principales defensores, hombres como Uriah Smith y J. H. Morrison, presidente de la Asociación de Iowa, el Estado natal de Butler, exhortando a mantenerse "en los hitos antiguos". Las sospechas de Butler habían surgido por una carta de California en la que informaban que Jones y Waggoner habían alistado a W. C. White, el hijo menor de Jaime y Elena White, y otras personas del oeste, para que forzaran a la Asociación General a tomar un voto aceptando sus puntos de vista.

El congreso de 1888

Muchos de los delegados al Congreso de Minneapolis vinieron con un fuerte prejuicio contra los jóvenes del oeste, a quienes se consideraba que estaban desafiando tanto a los dirigentes de la iglesia como a las creencias básicas de la denominación. Estos prejuicios se vieron fortalecidos, en algunos casos, durante la exposición del pastor Jones de las grandes profecías históricas. Jones había estudiado bien su tema. Ninguno era capaz de disputar con efectividad la evidencia histórica que él citaba en favor del derecho de los alamanes para sustituir a los hunos como uno de los diez reinos que sucedieron a Roma.

Uriah Smith, el expositor más destacado de las profecías en el adventismo, fue puesto a la defensiva. En una ocasión modestamente señaló que su lista de los reinos que había dado en su libro *Thoughts on Daniel* (Pensamientos acerca de Daniel) no era original de él. Smith admitió que sencillamente había seguido a los intérpretes milleritas y otros anteriores en ese punto. En respuesta, Jones subrayó en forma un tanto cáustica: "El pastor Smith les dijo que él no sabe nada acerca de este asunto. Yo sí lo sé; y no quiero que me echen la culpa por lo que él no sabe". Elena de White lo reprendió inmediatamente por esa declaración precipitada, pero su impacto afectó a muchos delegados. Aunque no pudieran rebatir el razonamiento de Jones, se sintieron consternados por su temeridad y se refugiaron en la seguridad de la lista familiar y tradicional. Se produjo una división marcada, donde los delegados se llamaron a sí mismos "hunos" o "alamanes" según la interpretación que aceptaban. De este modo, una disputa sobre un punto muy pequeño puso a hervir la caldera de la controversia antes de que comenzaran las presentaciones teológicas realmente importantes y significativas.

A medida que avanzaban los estudios del Dr. Waggoner sobre Romanos y Gálatas, muchos delegados encontraron que sus conceptos eran muy diferentes de lo que ellos esperaban. Waggoner rehusó ser arrastrado a un debate sobre la ley en Gálatas 3. El punto central, afirmaba él, es que todo lo que puede hacer cualquier ley es demostrar la pecaminosidad del hombre y su incapacidad para justificarse delante de Dios. Pero Waggoner era entusiasta acerca del remedio divino que estaba a disposición de todos los que tuvieran fe para creer. Cristo, en quien habitaba "corporalmente toda la plenitud de la Deidad" (Col. 2:9), estaba ansioso de cubrir al pecador arrepentido con su propio manto de justicia, de modo que fuera aceptable ante Dios. Cristo también estaba listo para impartir la victoria sobre los pecados futuros como lo estaba para perdonar los pasados.

Los tradicionalistas quedaron sorprendidos por el impacto de los estudios de Waggoner. Muchos delegados afirmaron más tarde que "su verdadera experiencia cristiana en el Evangelio" comenzó allí. Particularmente desconcertante para Smith, Morrison y sus defensores, era la sólida defensa que hizo Elena de White a la dirección general

de los mensajes del pastor Waggoner. En las diez presentaciones formales que ella dio en el transcurso del instituto y el congreso, la Sra. White desafió a los delegados a un estudio más profundo de la Palabra de Dios, y a una conversión genuina del corazón a Cristo. Ella confesó ver "la belleza de la verdad" en las presentaciones del Dr. Waggoner "de la justicia de Cristo en relación con la ley". En palabras sencillas, ella dirigió repetidamente a los delegados a considerar a Cristo, a su sacrificio, y a lo que él quería hacer por su pueblo.

En un momento de los procedimientos, el pastor R. M. Kilgore, un miembro de la junta directiva de la Asociación General, propuso que cualquier discusión adicional de "la justificación por la fe" fuera postergada hasta algún tiempo más tarde, cuando el pastor Butler pudiera estar presente. La Sra. White se puso inmediatamente de pie, protestando que la obra de Dios no debía esperar a ningún hombre. Las presentaciones de Waggoner continuaron.

El principal intento de "responder" al razonamiento de Waggoner fue hecho por el pastor J. H. Morrison durante el congreso. Comenzó sosteniendo que los adventistas siempre habían creído y enseñado la justificación por la fe, lo que técnicamente era cierto, aunque Morrison no reconocía que esta doctrina vital había sido oscurecida por el fuerte énfasis de los adventistas sobre la obediencia a la ley. En realidad, el pastor Morrison expresó el temor de que los mensajes de Waggoner estuvieran desviando la atención del mensaje especial que habían recibido los adventistas como su comisión de dar al mundo en la hora final de la tierra: la necesidad de retornar a la obediencia explícita al mandamiento del sábado. Aunque la presentación de Morrison fue sincera, a algunos les pareció que "su alimento fue escaso", y que él "estaba en la oscuridad".

Waggoner y Jones presentaron una réplica singular. Se limitaron sencillamente a leer en forma alternada y sin comentarios, 16 pasajes de las Escrituras. A un observador eso le produjo "un impacto permanente... que el tiempo no podrá borrar".

El rechazo aparente del mensaje

Sin embargo, la oposición rehusó admitir la derrota. El aspecto más triste del congreso fue, sin duda, que el prejuicio y los celos degeneraron en críticas y burlas abiertas en los corredores y en los lugares de alojamiento de los delegados. La Sra. White informó: "Los siervos a quienes Dios envió, fueron caricaturizados, ridiculizados y puestos en ridículo". Las críticas se extendieron también a Elena de White misma. Se sugirió que ella se estaba volviendo ligeramente senil y que había sido completamente "embaucada" por Jones y Waggoner. La Sra. White escribió a un corresponsal: "Ignoraron mi testimonio, y nunca en mi vida fui tratada como en el congreso". Siempre recordó esta conducta pendenciera y no cristiana; para ella fue una "*experiencia terrible*... uno de los capítulos más tristes en la historia de los creyentes en la verdad presente".

En el congreso de 1888 no se tomó ningún voto ni aprobando ni rechazando ninguno de los puntos controvertidos. Si hubo tales planes, Elena de White los bloqueó en forma efectiva al leer un mensaje a los delegados poco antes de que se dispersaran para volver a sus hogares:

"Los mensajes que envió el presidente desde Battle Creek han sido calculados para animarlos a decidir en forma apresurada y a tomar posiciones definidas; pero les advierto en contra de hacer eso. En este momento no están en calma; hay muchos que no saben lo que creen. Es peligroso tomar decisiones sobre algún

punto controvertido sin considerar en forma desapasionada todos los aspectos del tema. Los sentimientos excitados conducirán a movimientos apresurados. Es seguro que muchos vinieron a esta reunión con impresiones falsas y opiniones prejuiciadas. Piensan en cosas que no tienen fundamento en la verdad. Aun si la posición que hemos sostenido acerca de las dos leyes fuera cierta, el Espíritu de la verdad no aceptará tales medidas para defenderla como muchos de ustedes quisieran tomarlas".

Resultados políticos

Se puede obtener una idea de la profunda división que había entre los delegados de Minneapolis por los problemas que surgieron acerca de quiénes debían ser elegidos para guiar a la denominación durante el año siguiente. El pastor Butler había anunciado que su salud no le permitiría continuar en la presidencia. Elena de White aprobó la decisión de Butler de retirarse del cargo. Ella confió a un miembro de su familia de que ya había estado en el cargo durante tres años de más, y que había llegado a pensar de sí mismo que era virtualmente infalible. Pero, ¿quién lo sucedería? Cuando le pidieron consejo a la Sra. White, ella sugirió al pastor O. A. Olsen, que entonces trabajaba para difundir el adventismo en Escandinavia. Como no había estado presente en Minneapolis, él no estaba claramente identificado con ninguna de las dos facciones. Su experiencia previa como presidente de Asociación en cuatro estados del medio oeste lo había puesto en estrecha relación con el pastor Butler, y él fue aceptado por los partidarios de éste.

A Uriah Smith se le permitió retirarse como secretario de la Asociación, y fue reemplazado por D. T. Jones, un defensor de Butler. Pero por un voto notablemente parejo de cuarenta a treinta y nueve, los delegados decidieron retener al pastor Butler en la Comisión Ejecutiva de la Asociación General. Sin embargo, él rehusó este nombramiento, y unas pocas semanas más tarde se retiró al Estado de Florida, para cuidar a su esposa enferma y recuperar su propia salud. W. C. White fue entonces seleccionado para formar parte de la comisión ejecutiva y para servir como presidente provisorio hasta que el pastor Olsen pudiera regresar a los Estados Unidos.

Cuando los delegados se retiraban de Minneapolis, W. C. White observó que se iban "con una gran variedad de sentimientos. Algunos sentían que había sido una gran bendición para sus vidas; otros, que marcó el comienzo de un período de oscuridad, y que los malos efectos de lo que se había hecho en el congreso nunca serían borrados". Años más tarde, A. T. Jones recordaba que los que estuvieron presentes en Minneapolis se habían dividido en tres bandos: (1) los que aceptaron de todo corazón las presentaciones sobre la justificación por la fe, (2) los que las rechazaron, y (3) los que quedaron indecisos sobre el asunto.

El consejo de Elena de White

Elena de White estaba triste y angustiada por los prejuicios y el orgullo acerca de sus opiniones que habían impedido a muchos de los ministros dirigentes dedicarse al estudio de las Escrituras con oración y una mente abierta. Ella misma reconocía en los estudios del Dr. Waggoner las mismas verdades gloriosas que el Espíritu de Dios le había presentado repetidamente, y que durante 44 años había tratado de entregar a su iglesia. Ésta no era nueva luz, sostenía ella, sino la "antigua luz puesta donde debía estar en el mensaje del tercer ángel". El congreso había sido "la más dura e incomprensible lucha que alguna vez tuvimos entre nuestro pueblo", y Elena "temblaba al pensar en lo que eso hubiera sido" si ella

no hubiese estado presente. Minneapolis sacudió la confianza de Elena de White en muchos de sus asociados cercanos anteriores, pero allí había encontrado a dos nuevos aliados que podían presentar, con poder, precisamente el mensaje de Dios que ella creía que la gente necesitaba. Ella estaba decidida a que se los escuchara.

Si los dirigentes de la iglesia no los escuchaban, Elena de White iría directamente a la gente. Pero primero haría un esfuerzo más para alcanzar a los que estaban más arriba. Por eso, el mes siguiente al congreso la encontró en Battle Creek, donde otros habían llegado antes que ella. Sus informes, junto con cartas desde Minneapolis, confirmaron los prejuicios y sospechas del pastor Butler. Elena trató de impresionar a Butler con su deseo de unidad, y de que todo lo que ella deseaba era "ver el asunto tal como es, y resolver las diferencias"; pero ella sentía que él virtualmente la ignoraba, el que repetidamente la había reconocido como mensajera especial de Dios. Con tristeza, ella reconoció que no podía hacer nada para ayudarle en ese momento.

Otros en Battle Creek también trataron a la Hna. White con mucha frialdad. Antes, siempre que venía a esta ciudad, que por tanto tiempo había sido su hogar, se sentía impulsada a predicar en el tabernáculo. Ahora, aunque le dieron la invitación de costumbre, dos de los ancianos locales la llamaron para preguntarle cuál sería su tema. La insinuación no fue muy sutil, y Elena les dijo con firmeza que ese era un asunto que sería mejor dejarlo entre ella y el Señor. Ella también los instó a invitar a A. T. Jones a hablar en el tabernáculo. Ellos se escurrieron diciendo que primero tenían que conversar con Uriah Smith. Entonces, "háganlo pronto", los animó Elena, "porque el pastor Jones tiene un mensaje de Dios para la gente". Jones fue allí a predicar, y mucha gente se benefició con ello.

Rechazada en las oficinas centrales, la Sra. White comenzó una amplia gira por el este: South Lancaster, Washington, D. C., Chicago. South Lancaster era la tierra de S. N. Haskell, y él había tomado partido con Waggoner en la Comisión Teológica de 1886. La recepción que le dieron allí era como la había esperado. A ella le parecía que el mensaje que trajo volvió a avivar el espíritu y el poder del movimiento de 1843-1844. En Washington, ella "vio la obra de Dios. Su espíritu fue derramado en gran medida".

Chicago demostró ser otro triunfo. Elena fue muy reanimada por el gran avance entre las filas de los dirigentes de la iglesia que habían cerrado sus oídos y sus corazones al mensaje de Minneapolis. El pastor R. M. Kilgore, el presidente de la Asociación de Illinois, captó el gozo de depender "enteramente de la justicia de Cristo y no de las obras meritorias". Confesando su actitud equivocada en Minneapolis, Kilgore telegrafió a las congregaciones adventistas de toda la región que se unieran a la fiesta espiritual que estaban gozando al escuchar a Elena de White y a Alonzo Jones.

Pero no siempre era así. A invitación del presidente de la Asociación de Michigan, Isaac Van Horn, uno de los que dudaban en Minneapolis, Elena de White viajó hasta Potterville para encontrarse con los ministros de su Asociación. Ella esperaba grandes cosas, pero quedó chasqueada. Los dirigentes de la Asociación más grande de la iglesia se habían puesto del lado de Butler y Smith. Más o menos lo mismo ocurrió en Des Moines, donde se encontró con los ministros de la Asociación de Iowa. Aunque Elena sintió que el Espíritu de Dios estuvo trabajando, no hubo confesiones completas de actitudes equivocadas de parte de los dirigentes que habían estado muy activos en la oposición en Minneapolis.

Durante todo el verano y el otoño de 1889, Elena de White, Jones y Waggoner recorrieron el país, hablando en reuniones campestres y en institutos ministeriales. Algunas veces fueron juntos; otras, separados. Elena no iba a todos los lugares donde era invitada. Si percibía que un líder local se mantenía firmemente en el papel opositor que había asumido en Minneapolis, ella sentía que podría ser más beneficioso ir a otra parte. En general, se sintió satisfecha con la respuesta de la gente. En la reunión campestre de Pennsylvania, muchos "testificaron del hecho de que nunca antes habían asistido a reuniones donde hubieran recibido tanta instrucción y luz tan preciosa". Años más tarde, A. T. Jones recordaba que las actividades de ese verano habían "cambiado la marea *entre la gente*, y aparentemente, entre la mayoría de los dirigentes".

La mayoría, pero no todos. Usando su cargo como editor de la *Review*, Uriah Smith expresó el temor de que Waggoner y Jones estaban dirigiendo a los adventistas hacia el antinomianismo (la creencia de que bajo la dispensación del Evangelio, la ley moral no era necesaria). "La ley es espiritual, santa, justa y buena, la norma divina de justicia", proclamaba Smith. "La perfecta obediencia a ella desarrollará la justicia perfecta, y ese es el único camino por el que podremos lograr la justicia". Por supuesto, seguía Smith, todos los adventistas sabían que la perfecta obediencia sólo podría realizarse con la ayuda de Cristo.

El artículo de Smith provocó una vigorosa protesta de Elena de White. Tanto es así que él sintió que era necesario retroceder un poco, pretendiendo que su posición había sido mal entendida. Todo lo que él quería era que se le diera la misma importancia a Cristo y a la "ley de justicia"; cualquier cosa menos que eso proporcionaría sólo "una visión imperfecta e incompleta". Habiendo dicho esto, Smith abandonó la discusión de la justificación por la fe en las columnas de la *Review*. El caso fue muy diferente en *Signs*, donde E. J. Waggoner era el editor.

Un año después de Minneapolis hubo otra sesión de la Asociación General, pero esta vez se realizó en Battle Creek. Elena de White notó una diferencia importante: "El espíritu que hubo en la reunión en Minneapolis no está aquí". La obra del verano había sido efectiva. También lo había sido el liderazgo del pastor Olsen. Elena lo encontró "bien, firme y libre, y osadamente del lado correcto". En lugar del ridículo y las burlas que habían caracterizado el cónclave de 1888, hubo muchos testimonios de que "el año pasado había sido el mejor de su vida; la luz que brillaba de la Palabra de Dios había llegado a ser clara y nítida: la justificación por la fe, Cristo nuestra justicia".

Los institutos ministeriales

A medida que pasaban los meses siguientes, las audiencias adventistas siguieron escuchando mucho acerca de la necesidad de confiar solamente en Cristo. Durante los dos inviernos que siguieron a la sesión de la Asociación General de 1889 se celebraron institutos especiales en Battle Creek, particularmente para los ministros adventistas. La Sra. White y los pastores Jones y Waggoner sirvieron como instructores en el primer instituto, y Waggoner ayudó también en el segundo. En la sesión de 1891 de la Asociación General, el Dr. Waggoner presentó una serie de 16 temas sobre la Epístola de Pablo a los Romanos, una notable fuente bíblica de iluminación sobre la justificación por la fe.

Todo esto, junto con el énfasis continuo sobre esta doctrina en *Signs*, ayudó a reanimar la experiencia religiosa de muchos adventistas. Elena de White se regocijó al ver "cuán maravillosamente

obró el Espíritu de Dios". Sin embargo, ella seguía lamentando el hecho de que hombres claves dejaran de ver la importancia plena del mensaje de Minneapolis. Ella estaba perturbada por el rencor personal que ellos seguían mostrando hacia Jones y Waggoner, y ella estaba segura de que habían sido enviados por Dios para anunciar una verdad vital. Elena estaba especialmente preocupada por la continua oposición encubierta de Uriah Smith. Su cargo como editor de la *Review* y su larga trayectoria como vocero denominacional le daba gran influencia. Ella lo veía como un obstáculo que impedía que otros líderes claves tales como D. T. Jones, R. C. Porter, J. H. Morrison y LeRoy Nicola llegaran a la luz.

Confesión y contrición

Durante los días finales de 1890 Elena de White sentía una preocupación especial por el pastor Smith. Le escribió varias cartas de apelación. Éstas, unidas a su emotivo llamado durante la Semana de Oración para que los miembros de la iglesia se arrepintieran *verdaderamente* y *realmente* fueran a Cristo, tuvo un efecto profundo sobre Uriah Smith. Sólo unos pocos días después solicitó una entrevista personal con la Sra. White, durante la cual ella notó una actitud muy diferente de parte de Smith. A esto siguió una reunión con un pequeño grupo de líderes de la iglesia, dos días más tarde, para confesar sus actividades equivocadas y su oposición errada a los mensajes presentados en 1888. Él repitió y amplió estas confesiones en varias ocasiones delante de grandes audiencias en el tabernáculo de Battle Creek.

Elena de White se alegró de que el pastor Smith "hubiera caído sobre la Roca y fuera quebrantado". Una vez más su influencia apuntaría en la dirección correcta. Otros seguirían su ejemplo, pero no de inmediato. La Sra. White estaba segura de que esta demora estorbaba el progreso de la causa que ella amaba, como ella esperaba que avanzara. Ella vio la obra de reavivamiento que se inició con "la revelación de la justicia de Cristo en 1888" como el "comienzo de la luz del ángel cuya gloria alumbraría toda la tierra" (Apoc. 18:1-3).

Este era el "fuerte clamor" que precedería inmediatamente a la segunda venida de Cristo. Pero la "ceguera" de muchos había "estorbado el progreso del mensaje que Dios quería que saliera expresamente de la reunión de Minneapolis", y como resultado, los adventistas estaban "años atrasados" de donde Dios quería que estuvieran.

Afirmaciones como ésta deben haber producido mucho escudriñamiento de corazón entre aquellos que todavía tenían dudas acerca de si los mensajes de Waggoner y Jones eran realmente de Dios o no. En los primeros meses de 1893 varios de los actores destacados del debate en Minneapolis cambiaron de lado: I. D. Van Horn, LeRoy Nicola y J. H. Morrison. Acerca de Morrison el pastor Jones escribió más tarde que "él se había separado de toda conexión con esa oposición y se había puesto por entero, cuerpo, alma y espíritu en la verdad y la bendición de la justificación por la fe, por medio de una de las confesiones más hermosas y nobles que alguna vez escuché".

Ese mes de junio ese "viejo general" que se había sentido repudiado en Minneapolis, se unió al grupo que ahora reconocía que había comenzado a brillar "luz adicional de gran importancia" en esa histórica convocación. No fue fácil para George I. Butler admitir sus errores, pero lo hizo valerosamente. Los años desde 1888 habían sido difíciles para él, llenos de "aflicción, debilidad, tristeza, perplejidad, tentación, y pruebas, pero no de apostasía", afirmaba con emoción. Al año siguiente se unió a A. T. Jones para

presentar los discursos principales de la reunión campestre de Florida. Después de la muerte de su esposa inválida, Butler regresó al liderazgo activo, primero como presidente de la Asociación de Florida y más tarde de la Unión del Sur.

No todos los que se habían burlado en Minneapolis siguieron el ejemplo de Smith, Butler y Morrison. Un grupo, en particular, formado por líderes en la administración financiera de la Review and Herald Publishing Association, fueron especialmente obstinados. El grupo incluía a Clement Eldridge, A. R. Henry, Harmon Lindsay y Frank E. Belden. Su influencia "como de malaria" se esparció por todo Battle Creek y constituyó una trampa para O. A. Olsen en los años finales de su presidencia de la Asociación General. Todos menos Henry eventualmente cortaron sus conexiones con el adventismo, y los años últimos de Henry transcurrieron en litigios pendencieros contra la iglesia y sus instituciones. Uno de los burladores, Louis R. Conradi, hizo mucho para levantar el adventismo en Alemania, sólo, para más tarde volverse contra él en la década de 1930. Sus desvíos doctrinales comenzaron en 1888.

La década de 1890

Durante toda la década de 1890 la imagen de los dos jóvenes, ampliamente considerados como disidentes de 1886 a 1889 dispuestos a romper la unidad de la iglesia, cambió radicalmente. Virtualmente llegaron a ser héroes. El pastor Jones dirigió la lucha por la libertad religiosa, y llegó a ser un respetado profesor de Biblia en el Colegio de Battle Creek; fue miembro de la Junta de la Asociación General, y desde 1897 a 1901 fue el editor de la *Review*. Uriah Smith, su antiguo adversario, fue rebajado a editor asociado durante esos años. Jones hizo presentaciones importantes en las sesiones de la Asociación General de 1893, 1895 y 1899. Durante toda la década su voz se escuchó con frecuencia y efectividad proclamando la necesidad de confiar en la justicia santificadora de Cristo.

El Dr. Waggoner siguió su trabajo editorial en la Pacific Press hasta 1891. Al año siguiente, fue a Inglaterra para editar la *Present Truth* (La verdad presente), la revista evangelizadora adventista. Permaneció allí una década, para regresar a los Estados Unidos a fin de desempeñar tareas importantes en las sesiones de la Asociación General de 1897, 1899 y 1901. Su pluma se mantuvo activa en la causa que había comenzado en 1886.

Pero sin duda la pluma más activa durante esta década fue la de la Sra. Elena de White. Durante la década de 1890 publicó cinco libros, que entretejieron en sus páginas, en forma sencilla pero efectiva, las grandes verdades de la necesidad del hombre de depender completamente de Jesús tanto para la justificación como para la santificación. Estos libros fueron: *Patriarcas y profetas, El camino a Cristo, El Deseado de todas las gentes, El discurso maestro de Jesucristo, y Palabras de vida del gran Maestro*. Su influencia continua ha impedido que los adventistas volvieran a caer otra vez en el mismo peligro del legalismo que existió en las décadas de 1870 y 1880.

Una reforma vacilante

Y ¿qué pasó con el despertar espiritual que siguió a Minneapolis y que durante los años siguientes pareció ser el heraldo del comienzo de la "lluvia tardía" y de las horas finales de la tierra? Vaciló, tambaleó, y se desvió por un cuarto de siglo. Las razones fueron numerosas. Los núcleos de resistencia al mensaje de 1888, especialmente en lo que se refiere a la ley en Gálatas, persistieron, especialmente en los estados de las grandes praderas, Texas y algunas secciones del

lejano oeste. Todavía en 1902, Elena de White informó que había algunos que "no se habían sanado de su apostasía" en este asunto, sino que estaba listos para "lanzarse de nuevo en este tema".

Entonces, tristemente, durante los primeros años del siglo XX, aquellos dos mensajeros de 1888, Jones y Waggoner, vacilaron en sus creencias de ciertos aspectos del mensaje adventista. Sus luces disminuyeron, y casi se apagaron. Elena de White había previsto esta posibilidad. "Es muy posible que los pastores Jones o Waggoner puedan ser vencidos por las tentaciones del enemigo", escribió en 1892; "pero si eso ocurriera, no demostraría que no habían tenido un mensaje de Dios, o que la obra que habían hecho fue todo un error". Elena reconoció que algunos que se habían opuesto al mensaje de 1888 usarían una apostasía así de los mensajeros como una prueba de que el mensaje era equivocado. Ella llamó a esta posición "un engaño fatal". Sin embargo, la vacilación de los mensajeros ayudó, sin lugar a dudas, a desviar el reavivamiento de los primeros años de la década de 1890.

Había otras razones. Demasiado del "espíritu de Minneapolis" seguía existiendo en la iglesia: el espíritu de crítica, de encontrar faltas y de controversia. Estaban involucrados otros hombres y otros problemas, pero el espíritu estaba allí, y *no* era el espíritu de Cristo. A comienzos del siglo XX, amenazaban herejías doctrinales en la forma de panteísmo, insidiosamente promovidas por figuras líderes de larga trayectoria en la iglesia. Los líderes de la iglesia llegaron a estar más preocupados con la construcción de instituciones, y pasaban más tiempo en planificar escuelas, sanatorios y casas editoras que en mantener a Cristo en todas las doctrinas adventistas. Una pesada carga de deuda acompañaba la construcción de instituciones, añadiendo su tensión a la carga que llevaban los acosados administradores. Había problemas de reorganización, transferencia de las oficinas centrales de la iglesia, una repentina expansión en docenas de campos misioneros. Todo esto, y más, tendía a concentrar los ojos de los administradores adventistas sobre problemas de organización en vez de ponerlos sobre Jesús, *la* solución de todos los problemas. Pero esa historia es la que viene ahora.

Lecturas sugerentes para este tema

Conceptos de los participantes de la sesión de la Asociación General de 1888:

Elena G. de White, *Mensajes selectos,* t. 1 (1958), pp. 350-400, es una compilación de declaraciones de Elena de White acerca de la justificación por la fe, incluyendo una carta a A. T. Jones en las páginas 377-379.

E. J. Waggoner, *Christ and His Righteousness* (1890), y *The Glad Tidings* (1890), explican lo que el autor presentó en el congreso de Minneapolis en 1888.

E. K. VandeVere, *Windows* (1975), pp. 204-210, comenta varias declaraciones de Elena de White acerca de las personalidades y problemas en la controversia.

Otras lecturas acerca de la doctrina y la controversia que continuaba:

E. K. VandeVere, *Rugged Heart* (1979), pp. 82-104, cuenta la historia de la forma en que estuvo involucrado el presidente de la Asociación General, George I. Butler, en la crisis de 1888.

A. V. Olson, *Through Crisis to Victory, 1888-1901* (1966), analiza las consecuencias de la controversia de 1888.

L. E. Froom, *Movement of Destiny* (1971), pp. 148-374, 518-540, 673-686, presenta el punto de vista de un teólogo adventista destacado del siglo XX.

A. G. Daniells, *Christ Our Righteousness* (1926), es un estudio pionero de la doctrina, escrito unos cuarenta años después de Minneapolis.

N. F. Pease, *By Faith Alone* (1962), caps. 8 al 10, defiende la posición de la iglesia sobre la justificación por la fe unas ocho décadas después de Minneapolis.

A. W. Spalding, *Origin and History of Seventh-day Adventists*, t. 2 (1961), cap. 15, detalla el papel que jugaron diversas personalidades en la controversia.

George Knight, *From 1888 to Apostasy* (1987), conduce al lector por el tormentoso sendero de la carrera de A. T. Jones durante y después de Minneapolis.

Arthur White, *The Lonely Years* (1984), t. 3 de *Ellen G. White*, caps. 30 al 32, explica la participación de Elena de White en el debate sobre la justificación por la fe.

PARTE DOS

AÑOS DE CRECIMIENTO Y DE REORGANIZACIÓN, 1888-1945

El crecimiento y la reorganización fueron preeminentes para los adventistas del séptimo día desde 1888 hasta 1945. Después de la tormenta en Minneapolis en 1888 una iglesia más serena se dispuso a cumplir su propósito con una nueva visión. En 1891 Elena de White comenzó casi una década de residencia en Australia para darle a la pequeña comunidad adventista la misma clase de conducción que había dado en los Estados Unidos. Pasó los últimos años de su vida en California, donde escribió varios libros. Desde el punto de vista literario, estos fueron algunos de sus años más productivos.

El crecimiento de la feligresía, que llegaba a 75.000 a fines de 1900, hizo surgir preguntas acerca de la organización de la iglesia. En 1901 la iglesia se descentralizó aglutinando las asociaciones para formar uniones, y creando un nivel de administradores intermedios. Al mismo tiempo la iglesia se centralizó al suspender las asociaciones y corporaciones semiindependientes, reorganizándolas como departamentos bajo la Asociación General. Más tarde, la Asociación General organizó las uniones en divisiones mundiales. En 1903 la iglesia mudó sus oficinas centrales de Battle Creek a Washington, D. C.

Por un tiempo, sólo un aspecto de la administración de la iglesia quedó fuera de esta nueva disposición: la obra médica. El Dr. John Harvey Kellogg, el líder reconocido de la medicina adventista y actividades anexas, efectuó una serie de desafíos doctrinales y de organización que resultaron en su separación de la iglesia, probablemente la deserción más ampliamente conocida en la historia del adventismo.

La primera generación de adventistas del séptimo día murieron durante los años de la reorganización y crecimiento. La muerte de Elena de White ocurrió en 1915. El liderazgo pasó a personas que no habían conocido las luchas de las décadas de 1840, 1850 y 1860. Después de la muerte de Elena de White ya no tuvieron la seguridad de recurrir a su consejo personal. Para algunos, esto produjo una época de buscar a tientas la confianza propia. A medida que la iglesia crecía hasta llegar a tener más de medio millón de miembros, los adventistas aprendieron a tomar decisiones sin la conducción de Elena de White, excepto la que podían derivar de sus escritos. Surgieron preguntas acerca del papel que ella desempeñó en la iglesia. Los líderes denominacionales trataron estos temas en forma silenciosa, pero las mismas preguntas surgieron de nuevo para estremecer a una generación posterior.

Durante los años de reorganización y crecimiento, el adventismo luchó con los comienzos de la globalización ante problemas mundiales acrecentados. Dos guerras mundiales forzaron a la iglesia a tratar con la hostilidad y las divisiones. La iglesia soportó la Gran Depresión, el mayor trastorno financiero que el mundo había visto. Los líderes adventistas enfrentaron la dura realidad de que mientras la iglesia no era de este mundo estaba todavía en él, y tuvieron que dedicar más tiempo a tratar asuntos mundanos. Los problemas que una vez sólo se conocían en los Estados Unidos aparecieron frecuentemente por todo el mundo. Los que formulaban los reglamentos de la iglesia y quienes tomaban las decisiones debieron aprender a tratar con la complejidad de la política y la economía del mundo. Con mayor intensidad todos estos problemas continuaron más allá de 1945.

En 1945 la iglesia todavía llevaba sus características originales, pero pragmáticamente, era una organización diferente, tanto institucionalmente como en su influencia.

CAPÍTULO 13

La expansión de las instituciones, 1877-1900

Durante el siglo XX los adventistas llegaron a ser ampliamente conocidos por sus muchas instituciones excelentes: casas editoras, hospitales, escuelas. El número, la variedad y la distribución geográfica de estas instituciones asombrarían a los primeros pioneros, porque durante las primeras décadas del adventismo las instituciones se desarrollaron lentamente. Sin embargo, las dos últimas décadas del siglo XIX ya fueron marcadas por los comienzos de lo que ahora aparece como una "explosión institucional".

Los colegios

Ningún área provee mejores evidencias de la creciente dedicación denominacional a las instituciones que la rápida expansión del sistema educativo adventista. Aunque "sistema" es sin duda una palabra demasiado fuerte para esas primeras décadas, sin embargo, en 1900 era claramente visible un bosquejo de un sistema. En la primavera de 1882 el primer colegio oficialmente patrocinado por la denominación, el Battle Creek College, parecía al borde del colapso. Simultáneamente, la Academia de South Lancaster y el Colegio de Healdsburg estaban luchando para comenzar. Ambas instituciones tuvieron la oportunidad de aprender de algunos de los errores cometidos en Battle Creek.

Como no había una comunidad adventista donde los estudiantes pudieran conseguir alojamiento y comida, Healdsburg se vio forzado a inaugurar un dormitorio u hogar en el colegio. Tanto éxito tuvo este experimento que el Colegio de Battle Creek se comprometió con el mismo sistema poco después de reabrir sus puertas en el otoño de 1883.

Healdsburg también fue el pionero en poner en práctica los consejos de Elena de White para combinar la actividad intelectual con un programa de trabajo manual. Todos los estudiantes pasaban dos horas, cada día escolar, trabajando bajo la supervisión de un maestro. Esta innovación tuvo éxito mientras el cuerpo estudiantil fue relativamente pequeño. Pero fue una historia diferente cuando

la asistencia superó los 100 alumnos. El campus limitado de Healdsburg (2,8 hectáreas ó 7 acres) impidió el desarrollo de grandes industrias de sostén propio; como resultado, el programa de estudio-trabajo sufrió. Sin embargo, lo que llegaría a ser una característica distintiva de la educación adventista recibió su primer ensayo.

El Colegio de Battle Creek

La junta directiva del Colegio de Battle Creek decidió no quedarse atrás en ninguna cosa buena. Estimulados por el Dr. Kellogg, decidieron introducir cursos prácticos en imprenta, hojalatería, fabricación de carpas, de escobas.y de zapatos. Las señoritas podrían aprender a hacer sombreros, vestimenta y comidas higiénicas y saludables. Se hicieron planes para arrendar tierra en la cual los estudiantes pudieran ser adiestrados para cultivar frutas y verduras.

Desgraciadamente, el entusiasmo de los miembros de la junta no fue compartido por la mayoría del personal y de los alumnos del Colegio de Battle Creek. El presidente W. W. Prescott fue una figura clave. Aunque sinceramente quería seguir los consejos de Elena de White, Prescott no era del tipo de trabajo manual. Él creía en mezclar la actividad física con el estudio, pero prefería hacer esto en el gimnasio. Los estudiantes asintieron de todo corazón. Un "debate monstruoso", que ocupó la mayor parte de un domingo de tarde, demostró efectivamente la oposición de los alumnos a hacer de las clases vocacionales una parte integral de su programa educativo.

Otros factores fueron disminuyendo el interés de los miembros de la junta en el trabajo manual. Con una matrícula de más de 500 alumnos, las instalaciones vocacionales estaban grandemente rebasadas. Expandirlas demandaría un gasto sustancial. Además, la mayoría de los departamentos vocacionales parecían siempre operar a pérdida, y el colegio ya estaba con deudas. Una sola industria parecía ganar algún dinero: la imprenta. Pero, ¿no estaba ella compitiendo con la Review and Herald Publishing Association? Los gerentes de la *Review* pensaron eso, y añadieron su influencia a quienes deseaban "guardar en el cajón" la educación vocacional y el trabajo manual.

Por 1889, con la virtual desaparición del programa de estudio y trabajo en el Colegio de Battle Creek, los estudiantes más activos procuraron otras maneras de gastar sus energías. El béisbol, el fútbol americano, el fútbol y el tenis se popularizaron. Pronto se formaron equipos y se dispusieron partidos de competencia. Un partido de fútbol americano entre estudiantes estadounidenses y británicos produjo un entusiasmo inusual. Un informe del juego en la prensa local llegó a la atención de Elena de White en la lejana Australia. "Ella quedó horrorizada" y pronto envió una fuerte reprensión al presidente Prescott. Una escuela adventista no debía ser un lugar para que los alumnos se "perfeccionaran en los deportes", escribió Elena de White. Esto sería seguir el plan mundano de recreación y de entretenimiento, y resultaría en "una pérdida continua". Prescott y su personal vieron el peligro, y los juegos de equipos estables fueron prohibidos.

Pero pronto llegó al campus una nueva diversión: la "locura de las bicicletas" entró a Battle Creek. "Una tarde de mayo de 1894, unos 250 ciclistas desfilaron desde el campus del colegio por los suburbios y la ciudad, con las ruedas decoradas con banderas y faroles japoneses". Otra vez la Sra. White se sintió impulsada a enviar una advertencia, esta vez contra los gastos innecesarios y excesivos por lo que estaba rápidamente llegando a ser más un "símbolo de rango" que un medio de viaje eficiente y ejercicio saludable.

No se debiera suponer que los alum-

nos del colegio de Battle Creek sólo jugaban y andaban en bicicleta. Había mucho estudio sólido y abundancia de trabajo en el Sanatorio o en la *Review* para obtener recursos para los gastos. El presidente Prescott y su personal promovían una sólida atmósfera espiritual que incluía la asistencia obligatoria diaria a la capilla y a los períodos regulares de adoración. Las reglas eran estrictas, pero eso no parecía ahuyentar la asistencia. Por 1888, la matrícula del colegio de Battle Creek estaba cerca de los 600 alumnos. Esto incluía a los alumnos de todos los niveles, desde la escuela primaria hasta el colegio superior. Con una feligresía menor de donde obtener alumnos, Healdsburg ese año tenía unos 175 alumnos; y la Academia de South Lancaster, 100.

Muchos niños y jóvenes adventistas que deseaban una educación adventista encontraban dificultades para asistir a cualquiera de las tres escuelas que existían. Esto era particularmente cierto para los que vivían en la región de las grandes praderas y en el Pacífico noroeste. Los gastos producidos por los viajes a grandes distancias y el pensamiento de enviar a los jovencitos tan lejos de la casa llegó a requerir que las asociaciones locales organizaran sus propias escuelas. Por 1888 habían aparecido escuelas nuevas en Minnesota, Kansas y Oregon.

El pastor Prescott, quien en 1887 además de la dirección del Colegio de Battle Creek añadió la responsabilidad de servir como el primer secretario de educación de la Asociación General, consideraba esta proliferación de escuelas nuevas como algo poco claro. Él temía que se iniciarían tantas que sería imposible proveerles del personal y los equipos adecuados. Esto conduciría a una calidad pobre de la educación, a la desilusión de los padres y los alumnos, y a un colapso de toda la empresa.

El Colegio Unión

Por sugerencia de Prescott, las asociaciones que estaban entre el río Mississippi y las Montañas Rocosas accedieron a combinarse para sostener una escuela vigorosa, ubicada en un lugar central. A su vez, la Asociación General aceptó la responsabilidad de construir y dirigir la escuela propuesta, y contribuyó con $ 20.000 para los dormitorios. El resto de los recursos necesarios para la construcción debía ser provisto por las asociaciones involucradas. La responsabilidad de seleccionar el lugar fue delegado a una comisión formada por Prescott y los presidentes de las asociaciones locales.

Después de estudiar ubicaciones en perspectiva en Iowa, Nebraska y Kansas, la comisión decidió iniciar la nueva escuela cerca de Lincoln, Nebraska. Ayudó a tomar esta decisión la oferta de 113 hectáreas [280 acres] de tierra en forma gratuita al sudeste de la ciudad. La construcción comenzó en la primavera de 1890, y la escuela se abrió en el otoño de 1891. Cuando las asociaciones locales se mostraron renuentes para contribuir con los recursos convenidos para la construcción, fue sólo la habilidad financiera de A. R. Henry, el representante de la Asociación General, lo que logró que hubiera suficiente dinero disponible para pagar por los materiales y la mano de obra. Henry vendió una gran parte de la tierra concedida originalmente y compró, subdividió y revendió tierra en ese vecindario, con ganancia, con el fin de financiar la construcción.

Por sugerencia de Prescott, a la nueva institución se le dio el nombre de Union College (Colegio Unión), y éste añadió la tarea de servir como su primer director a las que ya llevaba. El nombre de la institución surgió del hecho de que la escuela era el resultado de los esfuerzos unidos de ocho asociaciones locales.

Desde el comienzo los líderes planificaron que el Colegio Unión sirviera como la escuela para adiestrar a los obreros de origen alemán y escandinavo. Estos estudiantes estaban inmersos en sus propias culturas. Alojados en sectores diferentes del dormitorio, asistían a clases separadas y a los cultos de la iglesia en sus propios idiomas. Este plan continuó por unos veinte años.

El Colegio de Walla Walla

Una visita al Pacífico noroeste, en 1890, convenció a Prescott de que sería sabio consolidar también los esfuerzos educativos de los feligreses de esa región. En ese momento había tres colegios secundarios adventistas que funcionaban en Oregon: en Coquille, sobre la costa del Pacífico, en Portland, y en Milton. Los adventistas locales al comienzo se opusieron a una consolidación, pero eventualmente aceptaron la idea. La comisión que estudiaba la ubicación de la escuela se decidió por un lugar un poco al oeste de Walla Walla, Washington, donde un rico granjero que cultivaba frutas les ofreció 16 hectáreas [40 acres] de tierra.

Las clases en Walla Walla comenzaron en diciembre de 1892. Aunque Prescott añadió la presidencia de esta nueva escuela a las que ya llevaba en Battle Creek y en el Colegio Unión, la dirección misma estaba en manos de E. A. Sutherland, como director. Éste, un hombre de convicciones firmes, reunió a su personal durante una semana o más antes del día de apertura con el fin de que sus miembros se unieran en el estudio de los consejos de Elena de White sobre la educación. Desde el comienzo, Walla Walla College demostró su compromiso con la reforma pro salud sirviendo sólo una dieta lacto-ovo-vegetariana; fue la primera escuela adventista en dar este paso.

Sutherland, promovido oficialmente a la presidencia en el segundo año de funcionamiento del colegio, no creía en el currículum o en los títulos tradicionales. En cambio, inició un curso corto de un año de duración diseñado especialmente para preparar a los estudiantes maduros como empleados efectivos de la iglesia.

En la primavera de 1895 el profesor Prescott informó que los adventistas del séptimo día operaban "cinco colegios superiores, cinco academias [escuelas secundarias] y entre quince y veinte escuelas preparatorias". Esta red educativa incipiente ya no se limitaba a América del Norte. En 1893 los adventistas de Sudáfrica habían iniciado la Escuela Claremont (antecesora del Colegio de Helderberg); al año siguiente se fundó el Colegio de Avondale, en Australia. Varias de las escuelas que funcionaban al nivel secundario en 1895, madurarían para llegar a ser colegios superiores: Keene Industrial Academy, Oakwood Manual Training School, y Graysville Academy.

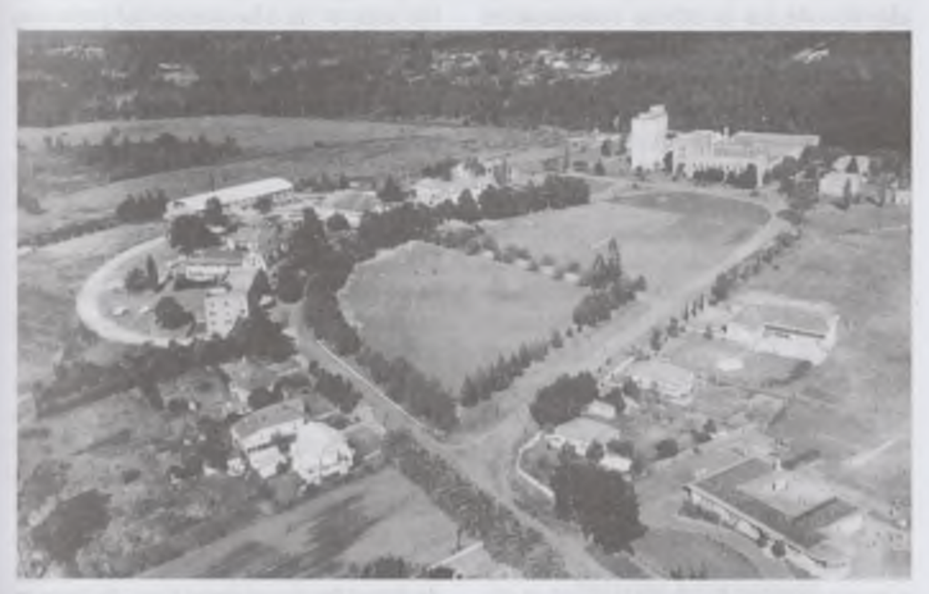
El Colegio de Avondale

Al preparar su informe de 1895, Prescott apenas pudo entrever el impacto que la escuela de Avondale tendría sobre la educación adventista. Sin embargo, más que ningún otro colegio adventista, Avondale estuvo estrechamente asociado con Elena de White; y la institución llevó la más clara huella de su filosofía en la educación. Una de las primeras cosas que hizo la Sra. White al llegar a Australia, a fines de 1891, fue decirles a los adventistas locales que Dios quería que ellos comenzaran una escuela para su juventud. Era demasiado costoso enviar estudiantes a América del Norte para su formación; más importante todavía, la Sra. White estaba segura de que aun la educación adventista estadounidense no proporcionaría la mejor preparación para la obra de pioneros que se necesitaba hacer en Australia y en las islas del Pacífico.

Algunos adventistas australianos habían estado analizando durante varios años la necesidad de contar con una escuela. Sin embargo, con poco menos de mil miembros de iglesia en toda Australia, esta idea a muchos les pareció prematura. Sin embargo, arrendaron varias casas en Melbourne y comenzaron una escuela bíblica, principalmente para preparar colportores e instructores bíblicos. Elena de White distaba mucho de estar satisfecha; continuó presionando en favor de una ubicación rural, con mucha tierra para poder desarrollar industrias como una parte integral de un programa coordinado de estudio y trabajo.

En respuesta a las recomendaciones fervorosas de Elena de White, los asistentes a la primera reunión campestre australiana, en 1893, nombraron una comisión para ubicar un lugar rural para la escuela. Después de meses de búsqueda, estos hombres descubrieron una propiedad de 587 hectáreas [1.450 acres] aproximadamente a unos 120 kilómetros [75 millas] al norte de Sydney y en las afueras de la pequeña aldea de Cooranbong. La propiedad parecía ser exactamente lo que estaban buscando, pues el precio era de sólo poco más de cuatro dólares por hectárea [tres dólares por acre], y estaba ubicada en un ambiente hermoso y natural.

Invitaron a Elena de White a unirse a la comisión de búsqueda para una inspección visual del lugar. Antes de llegar a Cooranbong, la Sra. White tuvo un sueño impresionante. Parecía estar caminando por la propiedad, cuando de repente, en un lugar apartado, observó un surco prolijo de tierra arada, de casi 30 centímetros de profundidad [un pie] y 1,80 metros de largo [dos yardas]. Mientras observaba, dos miembros de la comisión se acercaron y comentaron que el suelo era de calidad muy pobre. Entonces oyó que un ángel decía: "Se ha dado testimonio falso de esta tierra".



En parte por sus comienzos milagrosos, y en parte por su currículum, el Colegio de Australia llegó a ser un modelo para los centros educativos adventistas. En momentos de esta foto aérea, alrededor de 1950, se lo conocía como el Colegio Misionero Australasiano.

Más tarde, mientras la Sra. White recorrió la propiedad de Cooranbong, ella observó el surco prolijo que había visto en su sueño. No había ninguna indicación de la manera en que se había hecho el surco; pero entonces, los hombres que lo examinaron, dieron su crítica adversa. El sueño de la Sra. White y el sanamiento repentino de uno de sus miembros después de una oración especial, convenció a la comisión que Dios los estaba dirigiendo para que establecieran una escuela en Cooranbong. Sin embargo, la apariencia del suelo, tan diferente de la que algunos de ellos habían conocido en el medio oeste de los Estados Unidos, sigüió molestándolos. Se decidió conseguir un experto agrícola para hacer un ensayo del suelo. Su informe fue devastador. La tierra, informó el técnico, no produciría ni lo suficiente para sustentar a un "bandicoot" (un marsupial australiano del tamaño de un conejo).

Aunque se había hecho ya un pago inicial de la propiedad de Cooranbong, algunos de los hombres comenzaron ahora a vacilar; pero no Elena de White. Ella estaba segura de que Dios "pondría una mesa en el desierto". La Sra. White demostró su fe al comprar un pedazo del terreno, construyendo allí una casa y plantando una cantidad de árboles frutales. Ella personalmente pidió prestados $5.000 para prestar a la escuela de modo que se pudiera comenzar a construir. El dinero entró lentamente. El plan era comenzar las clases en abril de 1897, pero unos pocos días antes de esa fecha, los edificios no estaban concluidos; ¡no había dinero para contratar operarios! Elena de White afrontó la emergencia haciendo un llamado de voluntarios y permitiendo que su propio personal ayudara a llevar ladrillos, a clavar los pisos de madera, y a pintar paredes. La escuela abrió el día previsto, pero con sólo cuatro maestros y diez alumnos. Al final del primer período la matrícula había aumentado a sesenta.

Avondale fue literalmente abierta en un bosque, cuyos árboles fueron derribados y aserrados para hacer tablones; los tocones fueron arrancados y se plantaron árboles frutales. Unos pocos años más tarde los alumnos recogieron una abundante cosecha de duraznos, naranjas, limones, mandarinas y nectarines o duraznos pelones. Con aradas profundas y administración científica, la granja produjo diversos tipos de verduras y granos. El personal se unió con los alumnos en un programa de trabajo los domingos y por las tardes.

Reconociendo que muchos alumnos ansiaban asistir a Avondale pero no podían hacerlo por falta de recursos, las asociaciones australianas pronto desarrollaron un plan para establecer un fondo para préstamos estudiantiles, con mucho éxito, y así suplementar los recursos provistos por las industrias de la escuela. En 1899 se había iniciado un modesto hospital junto a la escuela de Avondale. No sólo servía a la comunidad próxima, que antes no había tenido ese servicio, sino también llevó a cabo un programa de educación para la salud y servía como un lugar donde los alumnos podían aprender a dar tratamientos sencillos y cuidar a los enfermos.

La Escuela de Avondale para Obreros Cristianos estableció un modelo que influyó fuertemente en el desarrollo de las escuelas adventistas en el futuro. Entre otras cosas, demostró (1) que era práctico y ventajoso tener un campus amplio ubicado en un ambiente rural, (2) la factibilidad de un fuerte programa de estudio y trabajo, (3) el valor de las industrias de la escuela tanto como fuente de trabajo para los alumnos, como de ayuda para el presupuesto operativo, (4) la necesidad de tener fondos sistemáticos de "ayuda a los estudiantes", (5) el éxito que tuvo la participación de los estudiantes en las

actividades misioneras y de bienestar, en lugar de grandes programas recreativos y de deportes, y (6) la demostración de que se podían practicar los consejos de Elena de White acerca de la educación. Tal vez el testimonio más fuerte en favor del valor del tipo de educación en el que Avondale fue pionero, es que durante las siete décadas que siguieron a su fundación, más del 80 por ciento de sus graduados entraron al servicio denominacional.

Educación en toda la iglesia

De regreso a los Estados Unidos, el profesor Prescott vio las posibilidades de usar con mayor eficiencia el gran número de adventistas que estaban enseñando en las escuelas públicas. ¿Por qué no convocarlos en un instituto [seminario] e inspirarlos a enseñar en las escuelas de la iglesia? La idea pudo haber funcionado, si no fuera porque la iglesia no tenía todavía un sistema de escuelas primarias. Como sustituto, Prescott organizó la primera convención educativa para los maestros de las escuelas adventistas de la iglesia entera. El grupo se reunió en Harbor Springs, Michigan, en el verano de 1891, donde pasaron seis semanas estudiando los principios básicos de la educación cristiana, y tratando de decidir de qué modo la educación adventista debía diferir de la que se obtenía en otras partes.

Prescott, Elena de White, y los pastores E. J. Waggoner y A. T. Jones dirigieron las deliberaciones en Harbor Springs. P. T. Magan, que entonces enseñaba historia en el Colegio de Battle Creek, recordó que la mayor parte del tiempo se dedicó a analizar "la eliminación de los autores paganos e incrédulos de nuestras escuelas, la eliminación de los largos cursos de latín y griego clásico, y la sustitución por la enseñanza de la Biblia y... la historia desde el punto de vista de las profecías". Aunque no se hicieron grandes cambios en forma inmediata en el currículum, en los años siguientes se vio un intento definido por incorporar un estudio más formal de la Biblia y de la historia, junto con la reducción del tiempo dedicado a las lenguas clásicas. Sin embargo, el trabajo manual pareció haber sido mayormente ignorado.

A pesar de las esperanzas de Prescott y de una resolución de la sesión de 1887 de la Asociación General que recomendaba que las congregaciones locales establecieran escuelas de iglesia, la educación primaria se inició en forma lenta y esporádica entre los adventistas. Aunque las diversas academias y colegios incluían alumnos de los grados primarios, este beneficio alcanzaba principalmente a las familias que vivían en las comunidades adventistas cercanas a estas escuelas. Pocos padres querían enviar a sus hijos preadolescentes a muchos kilómetros de su casa para asistir a la escuela.

Poco después de la fundación de la Academia de South Lancaster, sus promotores trataron de demostrar las ventajas de las escuelas de iglesia. La academia ofrecía un curso breve, de tres semanas en la primavera, para personas que deseaban dirigir demostraciones de escuelas de iglesia a las congregaciones interesadas en el tema, durante el verano. La esperanza del pastor Haskell era que esto conduciría a un sistema permanente de escuelas de iglesia, pero no se logró en esa época. Pocas escuelas iniciadas en áreas dispersas mantuvieron la calidad o la continuidad que tuvo la escuela de South Stukely, Quebec. Esta continuó durante tres décadas después de su fundación en 1884, y atrajo a muchos estudiantes no adventistas.

Reforma educacional

El verdadero punto de partida en el establecimiento de las escuelas de iglesia

adventistas ocurrió durante los últimos años del siglo XIX. En parte la repentina expansión (de 18 escuelas en 1895 a 220 en 1900) fue un subproducto del movimiento de reforma educacional que afectó al Colegio de Battle Creek, en 1897. En marzo de ese año, una cantidad de artículos en la *Review* habían descrito el desarrollo de Avondale siguiendo el modelo propuesto por Elena de White. Estos artículos tocaron una cuerda sensible en el corazón de muchos adventistas con mentalidad reformadora, principalmente el Dr. J. H. Kellogg y Alonzo T. Jones. Ellos, a su vez, tomaron la iniciativa de conseguir un presidente para el Colegio de Battle Creek con mente reformadora, Edward A. Sutherland del Colegio de Walla Walla. A Kellogg le gustaba la dedicación de Sutherland al vegetarianismo y su disposición a patrocinar programas de trabajo manual y vocacional. A Jones le atrajo el intento de Sutherland de hacer que la Biblia fuera la base de la instrucción en todas las áreas académicas.

Ayudados por Percy T. Magan y M. Bessie De Graw, el presidente Sutherland decidió revolucionar el Colegio de Battle Creek. Se estimularon extensos períodos de reavivamiento entre los alumnos y el personal. Los reformadores no temían que el aumento de interés en asuntos espirituales afectara la excelencia académica. Se hizo resonar con entusiasmo un llamado al servicio cristiano, a hacer de cada vocación sencillamente un auxiliar de las actividades misioneras evangelizadoras. El currículum clásico virtualmente desapareció; las clases fueron reestructuradas para adecuarse a los departamentos reformados dedicados a la preparación de profesores, colportaje, obra médico-misionera, un curso comercial, música y adiestramiento manual.

La ola de actividad reformadora en el Colegio de Battle Creek coincidió con el énfasis acrecentado de Elena de White acerca de la necesidad de desarrollar, "dondequiera que haya unos pocos observadores del sábado... una escuela diurna donde sus niños y jóvenes puedan recibir instrucción. Ellos [los feligreses] deberían contratar a un maestro cristiano, quien, como misionero consagrado, eduque a los niños de tal manera que los lleve a ser misioneros". Sutherland enfáticamente estuvo de acuerdo. Cuando en el otoño de 1897 vinieron llamados a Battle Creek pidiendo maestros para cinco nuevas escuelas de iglesia, el personal de Sutherland apeló a los estudiantes del programa de preparación de maestros a que sacrificaran la terminación de su programa de estudios con el fin de comenzar estas escuelas de inmediato. Respondieron voluntarios más que suficientes; el auge de las escuelas de iglesia había comenzado. La dedicación de estos jóvenes maestros, algunos aun en los últimos años de su adolescencia, hizo mucho para convencer a las congregaciones locales del valor de las escuelas de iglesia.

El fervor evangelizador de Sutherland no sólo estimuló el crecimiento de las escuelas de iglesia, sino también contribuyó al crecimiento de las escuelas secundarias adventistas. En el proceso, Cedar Lake Industrial Academy en el centro norte de Michigan, y Wisconsin's Woodland Industrial School en Bethel, atrajeron a algunos estudiantes más jóvenes del Colegio de Battle Creek. Por coincidencia, un considerable desencanto entre muchos estudiantes por lo que ellos consideraban el extremismo de Sutherland, y su pedido de acortar los cursos, el envío apresurado de estudiantes a las empresas de evangelización, y la terminación del otorgamiento de los títulos "papales", condujo a una abrupta declinación de la matrícula del Colegio de Battle Creek. Otros colegios se beneficiaron, particularmente el Colegio Unión;

pero ellos también estaban plagados de dificultades.

Una dificultad que no era la más pequeña, fue la creciente carga de deudas, muchas de las cuales resultaron de esfuerzos loables por mantener bajos los costos de la escolaridad con el fin de atraer alumnos. La severa depresión económica de los primeros años de la década de 1890 también fue otro factor. Aun bajo la tensión financiera, el número de los colegios y academias adventistas pareció aumentar más rápidamente que el suministro de administradores con experiencia. Esto condujo a un constante cambio de personal, a veces antieconómico. Había problemas, pero también hubo crecimiento.

Las instituciones médicas

Las instalaciones médicas adventistas también crecieron, pero en ningún lugar más dramáticamente que en Battle Creek. Allí el Dr. Kellogg, lleno de energía, mantuvo un programa casi constante de construcción. El modesto sanatorio que había heredado en 1876, llegó a ser, después de un cuarto de siglo, un complejo gigantesco capaz de acomodar a 700 pacientes. Un personal de casi mil personas atendía los caprichos de los ricos que habían "descubierto" Battle Creek. La atmósfera resultante de "gran hotel" fue un agudo chasco para Elena de White.

A medida que el sanatorio crecía, Kellogg trataba una variedad de métodos para asegurarse que llegara a ser la



Probablemente el edificio más imponente de todas las instituciones adventistas del siglo XIX, fue el Sanatorio de Battle Creek, dirigido por J. H. Kellogg, quien le dio reputación internacional. Se lo ve aquí como era durante la década de 1880.

gran fuerza educativa que él soñaba. En el otoño de 1877 inició una Escuela de Higiene en el sanatorio. Algunos líderes lo instaron a buscar la aprobación del Estado para otorgar el título de médico a los estudiantes que completaban satisfactoriamente el curso de veinte semanas que esta escuela ofrecía, pero el médico con firmeza no aceptó la sugerencia. Él quería sencillamente ofrecer la instrucción básica en nutrición e higiene para los que se interesaban en la medicina como carrera, y para otros que estuvieran contentos con esparcir el evangelio de la vida saludable por medio de conferencias, demostraciones y el ejemplo personal.



La Dra. Kate Lindsay (1842-1923) fue pionera de la primera escuela adventista de enfermería en el Colegio de Battle Creek alrededor de 1875.

La Dra. Kate Lindsay

Kellogg también recomendó que los adventistas comenzaran una escuela de enfermería, tal vez en relación con el Colegio de Battle Creek. Cuando la junta directiva del colegio se demostró reticente, Kellogg y la Dra. Kate Lindsay convencieron a la junta del sanatorio a tomar este paso. En 1883, dos señoritas respondieron al anuncio público para inscribirse en un curso de procedimientos de enfermería y del arte de dar masajes, de tres meses de duración. Ese otoño los cursos fueron alargados a seis meses, poco después a dos años y luego a tres. La popularidad del curso de enfermería aumentó dramáticamente. En la década de 1890 se inscribieron varios centenares de alumnos.

La mayor parte del éxito de la Escuela de Enfermería del Sanatorio de Battle Creek se debió a la Dra. Lindsay. Ella había vivido en una granja de Wisconsin, y la "Dra. Kate" desde muy temprano desarrolló un apetito por el conocimiento que confundía a sus padres. A los 25 años de edad dejó su casa para trabajar en el Western Health Reform Institute (Instituto Occidental de Reforma pro Salud). Como no encontró en Battle Creek ningún programa para adiestrar a las que deseaban ser enfermeras, Kate pronto se mudó a Nueva Jersey para estudiar enfermería durante dos años en el Instituto del Dr. R. T. Trall. De regreso a Battle Creek, ahora como una enfermera preparada, se la animó a inscribirse en un curso médico, una cosa muy atrevida para una mujer a principios de la década de 1870. Fue admitida al segundo curso en el que se aceptaron mujeres en la Escuela de Medicina de la Universidad de Michigan. Kate estudió con diligencia y obtuvo el deseado título de médica en 1875. Luego regresó a Battle Creek, y comenzó a agitar el ambiente para establecer un curso adventista de enfermería. Una vez que éste se fundó, ella impartió mucha de la enseñanza, hasta que dejó Battle Creek en 1897 para ir a una misión de servicio en África.

La expansión de Kellogg

Aunque la Escuela de Higiene se

suspendió después de varios años, el Dr. Kellogg la reactivó en 1889 bajo un nombre nuevo: La Escuela Preparatoria de Misioneros Médicos del Sanatorio. Durante toda la década siguiente esta escuela ofreció una diversidad de cursos que variaron en duración desde un mes a dos años. Muchos fueron diseñados especialmente para pastores y sus esposas, para misioneros al extranjero, y para profesores en escuelas adventistas. La meta de Kellogg era preparar a todos los obreros adventistas para que tuvieran buenos conocimientos de fisiología, nutrición y los tratamientos sencillos para combatir la enfermedad mediante el uso de la hidroterapia, el masaje, el ejercicio y la reforma de la dieta.

Además de ser un vigoroso defensor de las reformas pro salud y educativa, el Dr. Kellogg tenía una tierna consideración por las personas que padecían necesidad. Esto quedó en evidencia en forma dramática durante la década de 1880 cuando él y su esposa abrieron su hogar a una cantidad de huérfanos. Desafortunadamente, los recursos del médico no eran suficientes para cuidar a todos los huérfanos que se presentaban. Llegó a convencerse de que ese era un problema de la iglesia entera. ¿Por qué no establecer un hogar de huérfanos en Battle Creek bajo la supervisión y el control adventistas? Con la aprobación de Elena de White, Kellogg comenzó a sugerir esa posibilidad en las columnas de *Good Health* y *The Medical Missionary,* un periódico que él comenzó en 1891 como la voz de la Asociación de Salud y Temperancia.

En la sesión de la Asociación General de 1891, Kellogg hizo una emotiva apelación tanto en favor de los huérfanos como de los ancianos de la iglesia. Esto impresionó favorablemente a los delegados, de modo que votaron establecer "un hogar para huérfanos y personas de edad sin recursos" que, a instancias del doctor, llevaría el nombre de Jaime White. Kellogg fue elegido presidente de la junta directiva de la institución proyectada. Inmediatamente se dedicó a una campaña para recolectar recursos, y descubrió que era mucho más fácil encontrar a los huérfanos y a los ancianos indigentes para ocupar el hogar propuesto, que conseguir los recursos para construirlo.

Finalmente, se pudieron conseguir los fondos para el hogar de huérfanos, que provinieron de la generosidad de un paciente no adventista del sanatorio que era muy rico. La Sra. Caroline Haskell accedió a donar $ 30.000 siempre que el hogar de huérfanos recibiera el nombre de su fallecido esposo (que no tenía relación de parentesco con S. H. Haskell), y funcionara sobre una base no sectaria. Su oferta fue aceptada, y el Hogar Haskell se abrió oficialmente a comienzos de 1894. Los planes para un hogar de ancianos que llevaría el nombre de James White Memorial Home (Hogar conmemorativo Jaime White) se suspendieron temporariamente. Una vez que el hogar de huérfanos, con capacidad para 200 niños, estaba funcionando normalmente, Kellogg inició el plan de desarrollar un hogar más modesto para los ancianos. Tanto el Hogar Haskell como el Jaime White recibieron recursos para los gastos de operación de las ofrendas recibidas periódicamente en las iglesias adventistas de toda la nación.

Algunos dirigentes adventistas querían que el Dr. Kellogg fuera nombrado secretario médico de la Asociación General y asumiera la responsabilidad de todas las actividades caritativas de la iglesia. Esto hubiera sido el equivalente del papel que el profesor Prescott tenía como secretario educacional. Kellogg rechazó esta idea porque centralizaba demasiado poder en una sola persona. En cambio, convenció a la sesión de la

Asociación General de 1893 que organizara la Asociación Médico-Misionera y de Beneficencia Adventista del Séptimo Día para hacer esta tarea. Kellogg accedió a servir como presidente de esta asociación. Esta organización no sólo supervisaba los hogares Haskell y Jaime White y los diversos sanatorios que estaban surgiendo en los Estados Unidos y el extranjero, sino también ayudó en la década siguiente a comenzar más de una docena de restaurantes vegetarianos y treinta salas de tratamientos hidroterápicos.

Trabajo por los pobres

Durante la última parte de la década de 1890 la Asociación Médico-Misionera y de Beneficencia promovió misiones de ayuda benéfica para servir a los pobres y a los desempleados en una docena de grandes ciudades estadounidenses esparcidas entre Nueva York y San Francisco. Esta obra fue el resultado de un experimento que Kellogg había comenzado en pequeña escala en Chicago en 1892. Ese año, un próspero banquero de Chicago accedió al pedido de su hija moribunda de proveer recursos para que una enfermera de Battle Creek trabajara entre los pobres de Chicago. Los informes entusiastas que dio esta primera enfermera sobre las oportunidades de servicio pronto llevaron a otras a unirse a ella; algunos hacían tareas privadas entre los ricos y usaban sus ingresos para sostener la obra de sus colegas entre los pobres.

Cuando en 1893 Kellogg recibió de dos adventistas relativamente nuevos la oferta de $40.000 para hacer obra filantrópica, él soñó con una obra mucho mayor en Chicago, pero que funcionaría más o menos del mismo modo. El dinero fue invertido en un sanatorio para los ricos, y sus ganancias debían sostener la obra para los pobres. Antes de seis años, la Misión Médica de Chicago desarrolló una amplia variedad de servicios sociales, incluyendo un dispensario médico gratuito, baños gratuitos, una lavandería gratuita, los servicios de una enfermera visitadora, un jardín de infantes gratuito para madres que trabajaban fuera de casa, clases de nutrición y del cuidado de los niños, un mesón para comidas económicas, una casa para alojamiento económico, una agencia de empleos, un programa de recuperación de prostitutas y alcohólicos, y una cantidad de clubes para muchachos. La misión hasta manejaba una granja de unas 65 hectáreas [160 acres] fuera de la ciudad, donde los alcohólicos pudieran recibir empleo temporario lejos de las tentaciones de la vida en la ciudad.

Todo esto costaba dinero, mucho más que las escasas ganancias que proporcionaba el Sanatorio de Chicago. Kellogg esperaba utilizar las ganancias de sus creaciones de cereales y de proteínas vegetales para sostener la obra de la misión urbana, pero también ellas fueron insuficientes. No había otro recurso que apelar al sostén de la iglesia en general. Entretanto, Elena de White se alarmó por la dirección que estaba tomando esta obra de beneficencia. Parecía posible que esta obra absorbiera una porción importante de las finanzas de la denominación y desviara a los miembros de la proclamación de los mensajes de los tres ángeles en forma alarmante. Los administradores de las asociaciones locales compartían la preocupación de la Sra. White. Frente a una oposición creciente la Asociación Médico-Misionera y de Beneficencia gradualmente eliminó las misiones urbanas de beneficencia.

Los recursos de la Asociación Médico-Misionera y de Beneficencia ya estaban muy exigidos como resultado de la decisión tomada en 1895 de iniciar una escuela de medicina. Los líderes adventistas habían estado preocupados con el

problema de proveer educación médica de calidad a los jóvenes interesados que no querían ver sacrificados los principios de la reforma pro salud, distintivos de los adventistas. La Escuela de Higiene había sido un intento de inculcar principios sólidos en los estudiantes de medicina en perspectiva, antes de exponerlos a las escuelas médicas tradicionales orientadas hacia el uso de drogas. Pero hacia 1890, las escuelas médicas buenas ya no estaban dispuestas a aceptar los cursos tomados en escuelas no reconocidas como el cumplimiento de parte de sus requisitos.

Por unos pocos años les pareció a Kellogg y a sus asociados que el sanatorio de Battle Creek podría seleccionar cuidadosamente a buenos candidatos y patrocinar su educación en la Escuela de Medicina de la Universidad de Michigan. Se consiguió en Ann Arbor una pensión para acomodar a estos estudiantes. Ellos pasaban los veranos trabajando en el sanatorio de Battle Creek con el fin de absorber más plenamente los principios adventistas sobre salud. Sin embargo, mucho de lo que se enseñaba en Ann Arbor era contrario a las prácticas de Battle Creek. Algunos estudiantes, como David Paulson y Daniel y Lauretta Kress, pudieron tomar lo mejor que ofrecía Ann Arbor sin abandonar lo que habían aprendido en Battle Creek. Muchos no pudieron hacerlo, y este hecho llevó a la decisión de comenzar una Escuela Adventista de Medicina.

Una Escuela Adventista de Medicina

El American Medical Missionary College (Colegio Médico-Misionero Norteamericano) comenzó su primera clase con cuarenta estudiantes de medicina en el otoño de 1895. Las clases se daban principalmente en Battle Creek, pero se usaban las instalaciones de la Misión Médica de Chicago para el trabajo clínico. A diferencia de muchas escuelas de medicina de ese tiempo, el American Medical Missionary College comenzaba las experiencias clínicas durante el primer año de estudio. Para fines del siglo, este Colegio había conseguido ser miembro de la Association of American Medical Colleges (Asociación de Colegios Médicos Norteamericanos), y podía anunciar con orgullo que sus egresados eran aceptados para las principales mesas examinadoras médicas de la nación.

Iniciar una escuela de medicina durante un período de depresión económica no fue tarea fácil. Esto fue particularmente cierto, porque Kellogg estaba decidido a no cobrar matrícula. En cambio, los alumnos debían trabajar dos horas cada día para el sanatorio; otras horas de trabajo podían ser cambiadas por casa y comida. De este modo, el sanatorio llegó a ser el principal sostén financiero del Colegio Médico-Misionero. Kellogg, en sus múltiples papeles como director médico del sanatorio, presidente del Colegio Médico-Misionero, y presidente de la Asociación Médico-Misionera y de Beneficencia, era evidentemente la pieza clave de todo el programa médico adventista.

Aproximadamente la mitad del tiempo del Dr. Kellogg, durante la década de 1890, la pasó viajando para visitar los sanatorios adventistas que se estaban estableciendo en diferentes partes del país. Ayudaba a esas instituciones dando consejos sobre el cuidado de los pacientes, y con las construcciones, y realizando cirugías en casos difíciles. Durante esos mismos años, Kellogg también jugó un papel importante en el desarrollo del Sanatorio Adventista de Guadalajara, México. Su consejo era buscado para toda suerte de detalles, a medida que la obra médica adventista se iniciaba en Escandinavia, Suiza, Alemania, Inglaterra, Sudáfrica, Australia y en la América del Sur.

La expansión de las publicaciones

A diferencia del éxito en la obra médica, la expansión de la obra adventista de publicaciones durante el último cuarto del siglo XIX no estuvo dramáticamente ligada a una persona en particular. La obra de publicaciones no tuvo a un Dr. Kellogg, y sin embargo, su crecimiento fue también sustancial. Las dos plantas editoras iniciadas por Jaime White formaron la columna vertebral de las actividades adventistas de publicaciones. En 1881 se decía que la imprenta de la Review and Herald era "la más completa del Estado de Michigan". En los años que siguieron, C. H. Jones desarrolló la Pacific Press para llegar a ser "la planta impresora más grande y mejor equipada del oeste".

Tal excelencia tuvo su precio: se aceptaron contratos para hacer impresiones comerciales con el fin de mantener las nuevas prensas en operación económica. Este tipo de trabajo, por supuesto, tenía que estar listo en las fechas prometidas, aun si esto significaba el atraso en imprimir las publicaciones de la iglesia. El crecimiento en tamaño también llevó a los gerentes a estar preocupados por mostrar cada año mayores ganancias en sus operaciones. Más contratos comerciales parecían ser la respuesta. En 1899 el presidente de la Asociación General estimaba que el 80 por ciento de las impresiones hechas en la Review era de naturaleza comercial. No sorprende que los que trabajaban en la imprenta consideraran sus actividades como una actividad comercial y que debían compensarse en forma más generosa. La dedicación evangelizadora de las épocas anteriores parecía ir desapareciendo.

Una buena parte de las ganancias producidas por las dos grandes casas editoras se usaban para conseguir mejores equipos, o para expandir las instalaciones. La Pacific Press, por ejemplo, abrió una sucursal en la ciudad de Nueva York en 1888, y una en Londres al año siguiente; en 1893, se añadió una sucursal en la ciudad de Kansas, Missouri. En otros casos, las ganancias de las casas editoras se usaban para dar préstamos a instituciones adventistas que estaban en situaciones apremiantes, o para comenzar una casa editora en el extranjero.

Y durante las dos últimas décadas del siglo XIX, los adventistas establecieron casas editoras en más de una docena de países fuera de los Estados Unidos. La primera editora permanente, la de Oslo (en ese entonces se llamaba Christianía), Noruega, tuvo su origen cuando J. G. Matteson comenzó a publicar la edición en noruego de *Signs of the Times* en enero de 1879. Dos años más tarde, salió de las prensas el primer libro, un himnario pequeño que incluía una cantidad de cantos que Matteson mismo había compuesto.

Las publicaciones en el extranjero

En 1885 comenzaron las actividades de publicación tanto en Suiza como en Francia, y también en Australia, del otro lado del mundo. El primer grupo de misioneros adventistas que fue a Australia incluía a un impresor, Henry L. Scott, y a un colportor, William Arnold. Al año siguiente, se estableció una casa editora en Suecia, seguida en 1887 por una en Londres, y en 1889 por una en Hamburgo, Alemania. La expansión mundial del adventismo durante estos años se produjo claramente en las oficinas de publicaciones establecidas durante la década de 1890: Sudáfrica (1890), Dinamarca y Finlandia (1893), Canadá (1895), India (1896) y Argentina (1897).

La multiplicación de las casas editoras en partes distantes del mundo no dejaba de tener problemas. Uno de los más dramáticos ocurrió durante una severa recesión económica que ocurrió

en Escandinavia al final del siglo. La Casa Editora Noruega había pedido un préstamo importante a un banco local, en parte para conseguir dinero para otras necesidades denominacionales en Escandinavia. Sus administradores también habían firmado garantías para personas que antes habían hecho lo mismo para ellos. Ahora, los bancos de repente demandaban los $70.000 que tenían como deuda. Ya apremiados financieramente, algunos dirigentes de la Asociación General sentían que la única salida para la casa noruega era la quiebra. Esto produjo violentas protestas de un ex presidente de la Asociación General, O. A. Olsen, que entonces estaba a cargo de la obra en Escandinavia. Eventualmente, se hizo un plan para devolver la deuda en un plazo de tres años. La casa editora no cerró y la reputación de los adventistas en los círculos financieros en Escandinavia quedó salvada, pero al precio de muchas horas de estudio, trabajo y preocupación de parte de los líderes máximos de la organización. El caso de Christianía es un ejemplo clásico de los problemas que con frecuencia aparecían con la operación de instituciones consideradas necesarias para la causa.

Publicaciones en Braille

Al concluirse el siglo, la Asociación General estaba inaugurando cautelosamente un nuevo tipo de publicaciones: la producción de materiales para los ciegos. En 1897 la International Tract Society (Sociedad Internacional de Tratados), una subsidiaria de la Asociación General, compró una máquina de estereotipos que podía usarse para preparar planchas para la duplicación en Braille. Se produjeron unos pocos folletos, pero no fue hasta que Austin Wilson, un estudiante ciego del Colegio de Battle Creek, de 27 años de edad, comenzó una campaña entre los dirigentes de la iglesia, que la junta de la Asociación General decidió iniciar una revista mensual de diez páginas para los ciegos. Se le dio a Wilson la tarea de imprimir la revista. Él y su esposa usaron un par de rodillos comunes para exprimir ropa mojada para imprimir los 75 ejemplares del primer número de *Christian Record* (El registro cristiano), con fecha de enero de 1900. Fue un comienzo pequeño pero significativo.

Colegios nuevos, sanatorios nuevos, programas nuevos, nuevas operaciones de publicación, nuevos países en los cuales estaban ocurriendo todas estas actividades. No sorprende que O. A. Olsen escribiera con cierta desesperación: "Es totalmente imposible cuidar y prestar atención adecuada, llevar adelante y desarrollar con éxito tantas empresas diferentes". Eso fue en 1896, y el crecimiento geométrico de las instituciones y actividades adventistas estaba realmente sólo comenzando.

Lecturas sugerentes para este tema

Educación:

George Knight, "The Transformation of Education", en *The World of Ellen G. White* (1987), Gary Land, ed., proporciona un panorama amplio de los cambios de la educación secular en el siglo XIX como antecedentes de la educación adventista en los Estados Unidos.

E. Cadwallader, *A History of Seventh-day Adventist Education* (1956), pp. 61-70, 78-97, 110-128, 229-238, 259-266, y 285-303, proporciona información acerca del período de 1882-1900.

E. K. VandeVere, *The Wisdom Seekers* (1972), pp. 48-91, cubre el papel central del Colegio de Battle Creek en la educación adventista.

E. N. Dick, *Union: College of the Golden Cords* (1967), pp. 1-100, presenta los primeros años del Colegio Unión.

Sixty Years of Progress (1952), sin autor, pp. 87-130, ofrece material pertinente acerca del Colegio de Walla Walla.

Gilbert M. Valentine, *The Shaping of Adventism* (1992), caps. 4-5 y 7, cuenta las contribuciones de W. W. Prescott a la educación adventista.

Obra médica:

D. Robinson, *The Story of Our Health Message* (1965), pp. 183-241, se concentra en el período cuando se fundó el Health Reform Institute.

Richard Schwarz, *John Harvey Kellogg, M. D.* (1970), describe la era que giró alrededor de Kellogg.

Kathryn Nelson, *Kate Lindsay, M. D.* (1963), es un informe de una de las participantes principales de la escuela de medicina de Battle Creek.

Jerome Clark, "The Crusade Against Alcohol", en *The World of Ellen G. White* (1987), Gary Land, ed., proporciona antecedentes para las actitudes adventistas hacia el consumo de alcohol.

Publicaciones:

Carol Hetzell, *The Undaunted* (1967), presenta fragmentos de material anecdótico interesante acerca de la empresa adventista de las publicaciones.

CAPÍTULO 14

Avance misionero, 1887-1900

Desde 1885 en adelante, las actividades misionales adventistas se expandieron dramáticamente. Hasta cierto punto reflejaban el interés general de los protestantes en las misiones extranjeras de la época. Incitados por hombres como Dwight L. Moody y John R. Mott, centenares de jóvenes estadounidenses se comprometieron a llevar el Evangelio a los rincones más remotos de la tierra; a evangelizar al mundo "en esta generación".

Los adventistas tuvieron sus propios promotores de las misiones; los más influyentes fueron S. N. Haskell y Elena de White. Ambos escribieron y hablaron con la convicción de testigos presenciales de los desafíos y las oportunidades de tierras lejanas. En 1882 Haskell hizo su primera visita a Europa. Tres años más tarde fue pionero del mensaje del advenimiento en Australia y Nueva Zelanda. Durante 1889 y 1890, acompañado por el joven Percy Magan, dio la vuelta al mundo, reconociendo las oportunidades y los problemas que esperaban a los misioneros adventistas en el África, la India y el Oriente. Los pintorescos informes de Magan en el *Youth's Instructor* captaron el interés de centenares de personas.

Comenzando con el verano de 1885, Elena de White pasó dos años en Europa. Visitas a Inglaterra, Francia, Suiza, Alemania, Escandinavia e Italia profundizaron su preocupación de que los mensajes de los tres ángeles debían proclamarse ampliamente. Desde 1891 hasta 1900, la Sra. White trabajó junto con su hijo William, en Australia, Nueva Zelanda y Tasmania. Durante esos años sus cartas a los adventistas estadounidenses les recordaron continuamente de sus responsabilidades globales.

Muchos otros dirigentes adventistas también estuvieron expuestos, personalmente, al mundo fuera de América del Norte. En 1884, George I. Butler llegó a ser el primer presidente de la Asociación General que visitó Europa. Cuatro años más tarde, O. A. Olsen fue llamado a regresar desde Escandinavia a los Estados Unidos para ser el jefe ejecutivo de la

iglesia. Su sucesor, G. A. Irwin, visitó Australia en medio de su período como presidente. J. H. Waggoner dio los últimos tres años de su vida para fortalecer la obra de publicaciones en Europa.

El colportaje evangélico

Europa fue la primera región fuera de América del Norte en la que hubo iglesias adventistas oficialmente organizadas. El crecimiento de feligreses fue estable pero no dramático. El colportaje y la evangelización en carpas, que se usaban con tanto éxito para alcanzar a millares de personas en los Estados Unidos, parecían menos efectivos en Europa.

Acerca del colportaje, los primeros periódicos y libros vendidos en Inglaterra eran importados de América del Norte. Las peculiaridades del estilo y la ortografía irritaban a muchos británicos, que ya guardaban sospechas hacia los extranjeros y especialmente a los estadounidenses. Para remediar estas dificultades, se comenzó a publicar allí la *Present Truth* como una revista mensual en 1884, y en 1888 se vendían 10.000 ejemplares por mes. Las señoritas colportoras eran sus promotoras de mayor éxito. Bajo la dirección editorial de E. J. Waggoner, durante la década de 1890, la circulación de *Present Truth* creció hasta los 17.000 ejemplares.



S. N. Haskell (1833-1922), un dirigente adventista influyente de los siglos XIX y XX, sirvió a la iglesia en Europa, Australia y Asia. Dio la vuelta al mundo en 1889 en interés de las misiones mundiales.

Aunque Elena de White reconocía el valor de las reuniones públicas y estimulaba la evangelización con carpas en Europa, enfatizaba también la importancia fundamental de las visitas de casa en casa. Ella creía que los contactos individuales demostrarían su mayor fruto cuando quienes hacían las visitas, al principio, no presionaban demasiado los conceptos adventistas peculiares. Stephen Haskell prefería este método, y decidió ponerlo en práctica en Inglaterra cuando llegó allá para dirigir la obra adventista en 1887.

Instructores bíblicos

Uno de los primeros pasos que dio Haskell fue transferir las oficinas centrales de los adventistas y las actividades de publicación a Londres. Anteriormente, los adventistas mayormente habían evitado la capital. Luego, Haskell inició a tres damas, como instructoras bíblicas, en un programa de visitación. Antes de terminar el año, este grupo de visitantes se había triplicado. Las instructoras recibieron una cálida bienvenida entre unos pocos bautistas del séptimo día de Londres, pero su dirigente, el Dr. William M. Jones, le advirtió a Haskell que no esperara que los ingleses aceptaran el sábado tan fácilmente como los estadounidenses lo habían hecho.

Aunque los adventistas fueron más lentos en enviar misioneros a Gran Bretaña que al continente europeo, una

vez que se comprometieron, enviaron a Inglaterra a los dirigentes principales: Loughborough, Haskell, Prescott, E. J. Waggoner. Se dio especial énfasis al adiestramiento de colportores; en 1896 había 77 en el campo. Las campañas de evangelización por toda Inglaterra y Gales condujeron a la organización de unas pocas iglesias pequeñas, pero Escocia permaneció virtualmente sin tocar hasta el siglo XX. Irlanda no fue mucho mejor, pues sólo hubo unos pocos creyentes "reunidos" en Ulster.

Inglaterra

A pesar de su pequeña feligresía, Inglaterra llegó a ser un centro de difusión del adventismo hacia los cuatro rincones del mundo. En gran medida, esto se debió a los esfuerzos dedicados del "misionero de los barcos" de Liverpool, George Drew, quien puso publicaciones en veintenas de barcos que llegaban a ese activo puerto, y convencía a los capitanes para que dejaran las publicaciones adventistas en muchos de los puertos donde atracarían.

Escandinavia

Probablemente en ninguna otra parte de Europa los adventistas obtuvieron tantos adherentes, inicialmente, como en Escandinavia. Esto se debió principalmente a la energía y la visión de J. G. Matteson, un creyente firme en el ministerio de las publicaciones. Matteson lanzó tanto una revista evangelizadora como otra de salud para Dinamarca y Noruega, y escribió y publicó numerosos libros y folletos. En 1880 organizó las iglesias danesas en la primera Asociación fuera de América del Norte. Siete años más tarde, en Moss, Noruega, durante la primera reunión campestre realizada en Europa, se formó la Asociación Noruega. En esa época, una sucesión de obreros estadounidenses se habían unido a Matteson, incluyendo a dos hermanos, O. A. y E. G. Olsen.

Matteson adiestró a un grupo de colportores eficiente de entre sus primeros conversos. En 1884 habían penetrado el Círculo Ártico, y unos pocos años más tarde existía un pequeño grupo de observadores del sábado en Hammerfest, "la ciudad más septentrional del mundo". Antes del fin del siglo, los adventistas bautizaron a su primer feligrés de entre los lapones nómades.

Aunque la población de Suecia era mayor que la de Noruega y de Dinamarca combinadas, los adventistas encontraron que les fue más difícil obtener adherentes allí. El poderoso clero estatal sueco se mostró amargamente opuesto, consiguiendo el apresamiento temporario de uno de los primeros evangelistas. Sin embargo, Matteson pudo, eventualmente, atraer a mil oyentes a una reunión en carpa que realizó en Estocolmo, en 1887.

A pesar de tener sus propias dificultades, los adventistas en Suecia se decidieron a aceptar el llamado de un capitán de barco finlandés, que había aceptado el adventismo como resultado de comprar libros de George Drew, de Liverpool. El presidente de la Asociación, Olaf Johnson, llevó consigo a dos instructoras bíblicas y comenzó a trabajar en la capital finlandesa, Helsinki, en 1892. A pesar de las amenazas de los oficiales rusos que gobernaban Finlandia, el trabajo de colportaje se desarrolló gradualmente; y a fines del siglo había tres pequeñas iglesias finlandesas.

Los adventistas daneses también decidieron lanzar una empresa misionera propia. En 1897 enviaron a David Östlund a la colonia danesa de Islandia. En el camino, se encontró con una pareja danesa adventista que regresaba de los Estados Unidos. Habían leído acerca de la misión propuesta por Östlund, y ha-

bían vendido su granja para regresar a su patria y ayudarle. Al igual que Matteson, Östlund conocía el oficio de impresor. Estableció su propia imprenta y en 1900 comenzó una revista quincenal, *Fraekorn* ("La Semilla").

En 1900 los adventistas escandinavos habían creado escuelas secundarias en Suecia y tenían numerosas salas privadas de tratamiento en funcionamiento. En 1898, el Dr. J. C. Ottosen, había iniciado lo que llegaría a ser el sanatorio adventista más famoso de Europa: Sködsborg. Ubicado a pocos kilómetros al norte de Copenhagen, Sködsborg comenzó con sólo veinte pacientes; pero su combinación de hidroterapia con masaje, ejercicio y dietas especiales pronto ganaron pacientes de mucha influencia, incluyendo a miembros de la familia real.

Europa central

En Europa central, donde el adventismo se había arraigado primero, el progreso parecía lastimosamente lento. Había pocos adventistas estadounidenses que hablaban el francés con fluidez, y ninguno dominaba el italiano o el rumano. Los hermanos Bourdeau eran apenas suficientes para la tarea de advertir a



Basilea, Suiza, fue el lugar donde funcionaron las primeras oficinas de los adventistas del séptimo día en Europa. Aquí no sólo estaban las oficinas administrativas, sino también la editorial y los talleres de la imprenta. El importante Concilio Europeo de 1885, al que asistió Elena de White, se realizó aquí.

Francia y a la Suiza francesa, y sin embargo también fueron enviados a Italia y a Rumania. Al no poder hablar a la gente en estos dos últimos países excepto a través de intérpretes, ganaron pocos conversos. Gradualmente, los creyentes rumanos se esparcieron, y el adventismo casi desapareció allí. D. T. Bourdeau hizo un esfuerzo considerable en los valles valdenses del noroeste de Italia, pero con poco resultado visible.

Con la ayuda de W. C. White y de H. W. Kellogg, de la Review, se estableció un sólido programa de publicaciones en Basilea, Suiza, en un edificio construido en 1884. Esta imprenta produjo publicaciones en francés, alemán, italiano y rumano, pero por causa de las dificultades producidas por las leyes dominicales, la publicación se detuvo, y más tarde, el edificio se convirtió en un sanatorio. La publicación en alemán se trasladó a Hamburgo en 1895. Como no había nadie para promover y adiestrar colportores, el programa languideció en Francia e Italia, hasta el siglo XX.

Rusia

Entretanto, las publicaciones adventistas estaban despertando gran interés en el sur de Rusia, particularmente en Crimea. Varias generaciones antes, el gobierno del Zar había animado a familias agricultoras alemanas, muchas de ellas menonitas, a establecerse en esa área. Más tarde, algunas de esas familias emigraron a los Estados Unidos y se establecieron en las planicies de Kansas y Dakota. Hacia fines de la década de 1870, el adventismo se había arraigado en varias de estas comunidades rusoalemanas, y pronto enviaron folletos adventistas a sus amigos y familiares en "la antigua patria".

Un día, en 1882, un vecino de Crimea confió a Gerhardt Perk que él tenía algunos folletos interesantes, pero peligrosos, que había recibido de América del Norte tres años antes. La curiosidad de Perk se despertó, y pidió ver algunos de esos folletos. Después de muchas súplicas el vecino accedió a prestarle uno titulado *The Third Angel's Message* (El mensaje del tercer ángel). En la soledad de su acopio de heno, Perk leyó el folleto tres veces, y pidió a los editores en América del Norte que le enviaran más publicaciones. Perk recibió una cantidad liberal de folletos en alemán y en ellos aprendió virtualmente todas las doctrinas distintivas de los adventistas.

Por esa época, Perk también llegó a ser agente de la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera. Al viajar por toda Rusia, vendiendo Biblias, ocurrieron varios incidentes que él consideró claras evidencias del cuidado de Dios por él. Decidió que Dios continuaría cuidándolo si aceptaba lo que él creía firmemente que era verdad bíblica. Habiendo tomado su decisión, Perk añadió publicaciones adventistas a las Biblias que vendía. Esto hizo que su trabajo fuera más peligroso, ya que los folletos y revistas adventistas eran una invitación abierta para que los lectores dejaran la Iglesia Ortodoxa, que era la del Estado. El proselitismo estaba estrictamente prohibido por la ley rusa, y en los años que siguieron al asesinato de Alejandro II hubo una represión severa de todos los disidentes rusos. Perk no era el único agente que esparcía ideas adventistas en el sur de Rusia, porque entre los rusoalemanes adventistas en Milltown, Dakota del Sur, un anciano octogenario ansiaba volver a Rusia para compartir su fe recientemente hallada. Su edad, y una deficiencia en su habla, hicieron que esto pareciera insensato a los demás creyentes, y sin embargo, no pudieron disuadir al anciano. Llegó a Odessa virtualmente sin un centavo, vendió sus botas para conseguir transporte a Crimea. Una vez que llegó allí, desarrolló un medio ingenioso

para testificar. Tomaba varios folletos e iba al mercado de la aldea, y pedía a las personas que se los leyeran a él, alegando que tenía mala vista. Si el lector parecía interesado, inmediatamente le regalaba el folleto. Cuando el sacerdote local quiso hacer arrestar al anciano, la gente de la comunidad lo avergonzó por pensar que un anciano casi ciego pudiera ser perjudicial. Durante más de un año sembró la semilla de esta manera, y esa siembra produjo su cosecha.

Cuando L. R. Conradi llegó a Suiza desde los Estados Unidos en 1886, casi inmediatamente fue confrontado con un pedido de Gerhardt Perk para que visitara Rusia. Conradi aceptó, y ese verano él y Perk viajaron por toda Crimea y predicaron abiertamente. Un bautismo público y la organización de una iglesia adventista demostraron ser demasiado para las autoridades. Se ordenó a Conradi y Perk que se presentaran ante el juez local, quien de inmediato ordenó que se los apresara por enseñar herejías judías.

Durante cuarenta días los dos hombres soportaron privaciones en una celda estrecha, con poco alimento y amenazas intimidatorias. Por fin, mediante la intervención del ministro estadounidense en San Petersburgo, Conradi y Perk fueron liberados. Sin atemorizarse por esta experiencia, los dos hombres siguieron visitando a personas interesadas en el sur de Rusia y entre las colonias alemanas en la cuenca del río Volga, pero fueron mucho más cautelosos en sus actividades públicas.

Durante los años siguientes, algunos rusoalemanes adventistas de Kansas regresaron a las regiones del Cáucaso y del Volga. Encontraron que era relativamente fácil trabajar entre los colonos alemanes, pero mucho más peligroso hablar a los rusos nativos acerca de asuntos religiosos. Sin embargo, el número creciente de alemanes adventistas en Rusia compartió sus creencias. Siguieron la prisión y el exilio a áreas remotas, incluyendo Siberia. El único resultado fue la difusión de nuevos grupos adventistas en regiones nuevas.

Alemania

La difusión del adventismo en Alemania misma pareció detenerse después que James Erzberger regresó a Suiza en 1878. Durante los ocho años siguientes, hasta la llegada de Conradi, no hubo ningún ministro adventista trabajando en la tierra de Lutero. Conradi, ejecutivo dinámico y excelente organizador, fue el pilar principal del adventismo alemán durante los siguientes 35 años. Después de preparar cuidadosamente varios folletos, salió en 1888 a organizar una obra eficiente de colportaje en Alemania. Gerhardt Perk, quien vivía constantemente ante el peligro de persecución en Rusia, fue reclutado para vender publicaciones adventistas en la región alemana del Rhin.

Con la ayuda de varios evangelistas germano-estadounidenses, Conradi, en 1889, estableció oficinas para la iglesia alemana en Hamburgo. Antes de cinco años había organizado un seminario para el adiestramiento de colportores e instructores bíblicos, una misión urbana, y una planta impresora que eventualmente preparó publicaciones en una docena de idiomas además del alemán. En 1894 Conradi tenía casi cincuenta colportores que trabajaban en Alemania y entre las personas de habla alemana en Austria-Hungría, los Balcanes y los Países Bajos.

Las perspectivas para una escuela adventista en Hamburgo eran escasas, por eso, en 1899 se compró una propiedad rural cerca de Magdeburgo. Allí se desarrolló el Seminario Misionero de Friedensau. Su panadería y fábrica de alimentos saludables permitió que los alumnos trabajaran para obtener recursos mientras estudiaban. Pronto, se añadieron

una herrería, una cerrajería y una carpintería. En 1900 la feligresía en Alemania se acercaba a 2.000, más que el triple de la que había en Francia, Suiza e Italia combinadas.

El servicio militar obligatorio en Alemania demostró ser un problema. ¿De qué manera se relacionarían los reclutas con el trabajo en sábado? En forma cortés, pero firme, rehusaron realizarlo, aun cuando los amenazaron con la muerte. Un joven explicó a una corte marcial que podría citar centenares de textos para la observancia del sábado, pero si se le mostraba un sólo texto pidiendo la observancia del domingo, él trabajaría. La confrontación con el capellán militar terminó en favor del joven adventista, y la corte decidió sencillamente darlo de baja del ejército. Otros no fueron tan afortunados; pasaron meses y años en prisión, hasta que finalmente los examinadores médicos del ejército comenzaron a encontrar toda suerte de excusas para rechazar a los reclutas adventistas.

La prisión también fue la suerte de los creyentes adventistas que no enviaban a sus hijos a la escuela los sábados. En este punto, lo más que cedían la mayoría de las autoridades gubernamentales era permitir que los niños adventistas estudiaran los sábados sus Biblias, en vez de las lecciones regulares de la escuela, pero que debían asistir de todos modos.

En contraste con los procedimientos llevados a cabo en los Estados Unidos, donde los adventistas trabajaron primero en las aldeas y áreas rurales, los esfuerzos evangelizadores alemanes fueron dirigidos hacia las ciudades. Algunas veces demostraron mucho ingenio. Cuando los colportores no conseguían los permisos para vender de casa en casa, arrendaban una pieza que sirviera como librería, y entonces podían conseguir pedidos para la librería. Si las quejas conducían a la prohibición de vender cierto libro, lo encuadernaban de nuevo con otro título, y las ventas continuaban.

El sudeste de Europa

En el sudeste de Europa las enseñanzas adventistas entraron al Imperio Turco mediante las labores de un zapatero griego de sostén propio. Theodore Anthony, un inmigrante reciente de Constantinopla, aceptó el adventismo en California en 1888. Casi inmediatamente decidió regresar a su lugar de nacimiento para difundir la fe que recién había encontrado. Los contactos iniciales de Anthony con griegos y armenios cristianos produjeron el antagonismo de ciertas iglesias cristianas registradas; pronto algunos cuáqueros se quejaron de sus actividades y consiguieron que lo arrestaran. Después de pasar dos semanas en la cárcel, las autoridades musulmanas, perplejas, liberaron a Anthony, quien comenzó con su oficio de zapatero, compartiendo discretamente sus pensamientos religiosos con sus clientes, cuando veía en ellos una chispa de interés en asuntos de doctrinas o de la situación mundial.

Antes de mucho, ese humilde zapatero había localizado a un enérgico joven armenio, Z. G. Baharian, y lo convenció de la veracidad de las doctrinas adventistas. Baharian pasó los siguientes dos años en Basilea para establecerse más sólidamente en sus nuevas creencias. Cuando regresó a Turquía, él y Anthony celebraron reuniones evangelizadoras y contrataron a un impresor local para publicar algunos folletos. El impresor sugirió que probablemente sería necesario sobornar a los oficiales para obtener el permiso necesario para publicar esos materiales. Baharian y Anthony rehusaron hacerlo, pero dejaron sus manuscritos en casa del impresor. Durante períodos de disminución de las tareas, los linotipistas se pusieron a trabajar en los folletos adventistas. Pronto

el impresor tuvo tanto dinero invertido en el trabajo de los adventistas, que tomó la responsabilidad de conseguir él mismo el permiso para su publicación.

El Cercano Oriente

Durante la década de 1890, Baharian y Anthony organizaron varios grupos pequeños de observadores del sábado por toda el Asia Menor. Siempre trabajaron en circunstancias extremadamente difíciles, amenazados por las autoridades y las turbas; frecuentemente estuvieron en prisión, pero nunca se encontraron desanimados. A comienzos del siglo XX había varios centenares de creyentes en Turquía.

El asesinato del Dr. Ribton y varios otros, durante los motines de 1882, produjo una detención temporaria de la obra adventista en Egipto. Luego, alrededor de 1900, varias familias armenias adventistas de Turquía se establecieron en El Cairo y Alejandría; y un creyente italiano, J. Leuzinger comenzó a hacer obra misionera en los barcos en el agitado puerto de Port Said. Poco después Louis Passebois y su esposa, e Ida Schlegel comenzaron un hogar de salud y restaurant en El Cairo. Con mucha precaución combinaron enseñanzas religiosas con su ministerio médico. En 1901 el pastor Conradi organizó la primera iglesia adventista en Egipto.

Australasia

Del otro lado del mundo las actividades adventistas progresaban constantemente en Australia y Nueva Zelanda. La oposición inicial a las publicaciones "estadounidenses" fue principalmente neutralizada mediante la organización de la Echo Publishing Company (Compañía de Publicaciones Eco) que produjo periódicos, folletos y libros locales. Dos de los primeros conversos en Australia eran impresores que abandonaron sus empresas privadas para desarrollar la oficina de la Echo. El colportor pionero William Arnold descubrió un buen mercado para las publicaciones adventistas. Durante las primeras seis semanas Arnold no vendió ni un solo libro, pero la dedicación persistente dio sus frutos. Repentinamente comenzó a vender cada día una docena o más de ejemplares de *Daniel and the Revelation* (Daniel y el Apocalipsis). Durante los tres años que pasó en Australia vendió más de 2.000 ejemplares. De sus ganancias, donó $1.200 para comprar la primera prensa para la Echo Publishing Company.

En 1895 llegó a Australia el norteamericano E. R. Palmer, desde Oklahoma, para organizar la obra de colportaje. En 1900 tenía setenta colportores en el campo, de una feligresía que alcanzaba a 2.000 miembros. Durante la siguiente década Australia sirvió como el "campo modelo para la obra de los libros".

Los primeros esfuerzos adventistas en Australia se centraron alrededor de los suburbios de Melbourne y de Sydney, donde los esfuerzos en carpas y las reuniones campestres demostraron su eficacia para alcanzar a las personas de clase media de entre los profesionales y las empresas pequeñas. Una característica notable de Australia era la tendencia de que familias enteras se unieran a la iglesia. Esto también ocurrió en Nueva Zelanda, que S. N. Haskell visitó en el otoño de 1885. Haskell convenció de la verdad de la doctrina adventista a Edward Hare, con quien se había alojado en Auckland, y de inmediato éste le pidió que visitara al padre de Hare, que vivía a unos 240 kilómetros [150 millas] de distancia. Haskell aceptó ir, y fue muy bien recibido por el "Padre" Joseph Hare, un predicador metodista local. El pastor Hare, junto con otros miembros de su familia, también acep-

tó el adventismo. El hermano de Edward, Robert, pronto estaba en camino hacia el Colegio de Healdsburg para prepararse para el ministerio. Regresó y dio más de treinta años de trabajo en Australia, y crió a dos hijos cuyos nombres añadirían lustre a la causa adventista en años posteriores.

El campo de Australasia fue bendecido con una ayuda especialmente buena desde América del Norte. En 1886 la familia de Arthur Daniells fue enviada a Nueva Zelanda para hacer obra evangelizadora. Más tarde, Daniells llegó a ser el presidente de la Asociación de Nueva Zelanda. En 1892 se mudó a un cargo similar en Australia, donde estuvo estrechamente asociado con Elena y Willie White. Durante los siguientes ocho años este trío puso los fundamentos de una obra eficientemente coordinada de publicaciones, de educación y de obra médica dirigida hacia la evangelización.

Las islas del Pacífico

El mismo año que Daniells salió hacia Nueva Zelanda, un laico adventista que era carpintero de barcos, John I. Tay, llegó desde una islita del Pacífico cuya historia había intrigado a estadounidenses y británicos durante décadas: la romántica Pitcairn. Allí, cerca de 150 descendientes de los amotinados del *Bounty* y sus esposas tahitianas vivían en una sociedad sencilla y devota. Jaime White y John Loughborough habían escuchado acerca de Pitcairn en 1876, y se las arreglaron para enviar un cajón de publicaciones adventistas a los isleños en uno de los barcos que llegaban allí con poca frecuencia. Los títulos extraños de algunos de los folletos, unido a la ignorancia acerca de los adventistas del séptimo día, despertaron sospechas en los dirigentes de la isla. La caja fue guardada sin leer su contenido. Diez años más tarde fue descubierta, y algunos de los isleños más jóvenes leyeron los folletos y notaron que los temas estaban sólidamente afirmados con citas bíblicas. Se sorprendieron de encontrar evidencias acerca del sábado como el verdadero día de reposo.

En esas circunstancias llegó John Tay. Durante años había soñado con visitar Pitcairn; ahora pidió permiso para quedarse en la isla hasta que llegara el siguiente barco. Después de considerable discusión los isleños aceptaron el pedido. Tay pronto ganó su corazón con sus suaves modales cristianos. Cuando lo invitaron a predicar el primer domingo después de su llegada, usó la oportunidad para analizar el tema del verdadero día de reposo, y muchos se convencieron. Estudios adicionales convencieron a quienes tenían dudas; y cuando este estadounidense dejó la isla, cinco semanas más tarde, todos sus habitantes adultos habían aceptado el conjunto completo de las doctrinas adventistas.

La noticia de la conversión de los habitantes de Pitcairn emocionó a las filas adventistas. ¿No era esto una clara señal de Dios de que se abriera la obra en las islas del Pacífico? Era cierto que las conexiones marítimas eran irregulares; sin embargo, debía encontrarse un camino. ¿Por qué no construir un pequeño barco misionero para llevar personal y suministros de isla en isla? La sesión de la Asociación General de 1887 autorizó gastar $20.000 para construir o comprar una embarcación como la que se necesitaba para que estuviera en funcionamiento al año siguiente.

Una consideración más cuidadosa del tema convenció a los dirigentes adventistas de que no se podía tener listo un barco tan pronto; de modo que decidieron enviar a John Tay de regreso a Pitcairn para fortalecer a sus conversos. El pastor A. J. Cudney, de Nebraska, debía acompañarlo y bautizar a los nuevos creyentes. Los dos salieron por diferentes rutas hacia

Pitcairn; Tay fue vía Tahití, Cudney vía Hawaii. Pero no pudieron localizar ningún barco que se detuviera en Pitcairn en ninguno de los dos lugares. Impaciente, Cudney decidió comprar una vieja goleta que ofrecían a un precio baratísimo. Después de contratar la tripulación necesaria salió rumbo a Tahití para recoger a Tay, pero barco y tripulación se perdieron en el mar. Finalmente, Tay regresó solo a San Francisco.

Esta experiencia confirmó la decisión de la Asociación General de construir un barco apropiado para la navegación marítima para el servicio entre las islas. Las escuelas sabáticas en los Estados Unidos aceptaron con entusiasmo contribuir con sus ofrendas durante la primera mitad del año 1890 para construir un barco misionero. Los niños vendían dulces, pasteles y palomitas de maíz para tener una parte en la compra de clavos, tablas y lonas que se necesitaban. Y se invitó a los miembros de las escuelas sabáticas a sugerir un nombre para el barco. Se propusieron muchos nombres; al comienzo pareció que el elegido sería *Glad Tidings* (Buenas Nuevas), pero finalmente el barco fue bautizado como *Pitcairn.*



La tumba de John I. Tay (1832-1892), un laico estadounidense, que pasó los últimos seis años de su vida en el servicio de las misiones en las islas del Pacífico, incluyendo obra pionera en la isla de Pitcairn. Su tumba está ubicada en Suva, en la isla de Fidji, donde falleció en 1892.

Recién en octubre de 1890 la goleta *Pitcairn*, de dos mástiles y 33 metros [100 pies] de longitud estuvo lista para navegar con su tripulación de siete marineros, y con tres matrimonios de misioneros: los esposos John Tay, E. H. Gates y A. J. Read. Demoraron 36 días para hacer el viaje de más de 6.000 kilómetros [4.000 millas] desde San Francisco a Pitcairn, donde su llegada produjo enorme alegría. Los pastores Gates y Read bautizaron a 82 isleños, y organizaron una escuela sabática y la iglesia. Después de una estadía de varias semanas, el barco misionero fue a Tahití, Rarotonga, Samoa, Fidji y las Islas Norfolk. En cada una de estas detenciones, como también en otras, los misioneros celebraron reuniones, vendieron libros, y despertaron interés.

Dos años más tarde el *Pitcairn* regresó a San Francisco: el viaje había sido un éxito. El pastor Gates y su esposa habían quedado en Pitcairn, los esposos Read en las Islas Norfolk. Pero se había pagado un precio, un precio que sería demasiado frecuente en el futuro. John Tay, que se había quedado para iniciar la obra en Fidji, murió allí sólo unos pocos meses después; la misma suerte corrió el Capitán J. O. Marsh mientras la *Pitcairn* estaba en reparación en Nueva Zelanda.

Durante el resto de la década, la *Pitcairn* siguió llevando misioneros para encender la llama del Evangelio en las islas que tenían nombres extraños para los oídos estadounidenses: Roiatea, Rurutu, Rarotonga. Pero en 1900 los gastos de mantenimiento eran demasiado grandes, y los itinerarios de los vapores eran más regulares y confiables: la goleta *Pitcairn* se vendió.

Sudáfrica

Un zapatero introdujo el adventismo en Turquía, un carpintero de barcos a los isleños de Pitcairn, y por medio de un buscador de diamantes los mensajes de los tres ángeles llegaron por primera vez a Sudáfrica. Ya en 1878 William Hunt, que había conocido la fe adventista por medio de Loughborough en California, compartió publicaciones adventistas con J. H. C. Wilson, un ex pastor metodista wesleyano en los campos diamantíferos de Kimberley. Esto llevó a Wilson y a varios otros a anunciar su intención de llegar a ser adventistas.

Sin embargo, siete años más tarde comenzó una cadena de eventos que dieron como resultado la llegada de los primeros misioneros adventistas a la Colonia del Cabo. En esa época dos granjeros holandeses se convencieron por su estudio de la Biblia, en forma independiente, que el sábado era el verdadero día de reposo. El interés de George van Druten se despertó mediante un sueño notable; Pieter Wessels estudió el tema como resultado de una declaración casual de un hermanastro de él, destinada a desanimarlo de su interés serio en la religión bíblica. Un sábado de tarde, mientras van Druten paseaba con su esposa, se cruzaron con el minero Hunt que estaba estudiando la Biblia en vez de estar trabajando en su mina. Él llegó a ser el camino por el cual primero los esposos van Druten y luego los Wessels tuvieron la primera noticia de los adventistas.

Entusiasmado al descubrir que había una organización eclesiástica en América del Norte que guardaba el sábado, los dos sudafricanos solicitaron a Battle Creek que enviaran a un pastor que hablara holandés para enseñarles más. Acompañaron su carta con un cheque por valor de £50 (en ese tiempo aproximadamente igual a US $250). Cuando ese "llamado macedónico" fue presentado en la sesión de la Asociación General de 1886, los oyentes quedaron tan emocionados que espontáneamente se pusieron de pie y cantaron la doxología. En julio un grupo de siete misioneros dirigidos por D. A. Robinson y C. L. Boyd, e incluían a dos colportores y una instructora bíblica, llegaron a Ciudad del Cabo. Ninguno en el grupo hablaba holandés.

Entretanto, Wessels y van Druten no se habían quedado ociosos. Cuando Boyd llegó a Kimberley, encontró unas cuarenta personas interesadas en llegar a ser adventistas. Mientras Boyd se dirigía a Kimberley, la mayor parte del grupo de misioneros quedó en el área de Ciudad del Cabo. Como unas reuniones celebradas en carpa no atrajeron a muchas personas, estos misioneros comenzaron a visitar casa por casa, y a repartir folletos. Especialmente efectivo en este método de trabajo resultó ser el joven David Tarr, un ex predicador laico metodista que había aprendido las verdades básicas adventistas de Pieter Wessels. Al compartir su nueva fe en forma convincente con sus hermanos, Tarr comenzó una reacción en cadena que con el tiempo proporcionaría cerca de una veintena de misioneros de tiempo completo en Sudáfrica.

Gradualmente, se organizaron varias iglesias pequeñas en toda la provincia del Cabo, todas entre personas de descendencia europea. El pastor Boyd se interesó en presentar el mensaje de salvación a los grupos tribales africanos en la región, pero su "temperamento individualista" le impidió obtener el apoyo de los demás misioneros. Antes de que pudiera desarrollar un programa para los africanos, fue llamado de regreso a los Estados Unidos en 1890.

En 1891 el descubrimiento de diamantes en la granja de Johannes Wessels, el padre de Pieter, inyectó un elemento nuevo y desusado entre los adven-

tistas dentro del cuadro sudafricano. El padre Wessels recibió más de un millón y cuarto de dólares por su granja de parte de la empresa minera Beers. Impresionados por las instituciones denominacionales que había visto en Battle Creek, los hermanos Wessels abogaron por un complejo similar en Sudáfrica. En poco tiempo, y con el apoyo liberal de los Wessels, la región del Cabo podía jactarse de tener un colegio adventista, un sanatorio, una casa editora y un orfanato. En la zona de Kimberley se inició un hogar de beneficencia, que proveía alimentos, alojamiento y ayuda médica para un número creciente de personas carenciadas.

Desafortunadamente, el crecimiento de la feligresía adventista no guardó relación con el tamaño de las instituciones que estableció la iglesia. Este no era un gran problema mientras la familia Wessels siguiera financiando el costo de las instituciones, pero la Guerra Anglo-Boer (1899-1902) afectó adversamente muchas de sus inversiones. Algunos miembros de la familia se enemistaron con ciertos misioneros estadounidenses. Cuando a comienzos del siglo XX las contribuciones de los Wessels se redujeron drásticamente, llegó a ser obvio que los pocos centenares de adventistas de Sudáfrica no podrían sostener instituciones del estilo de las de Battle Creek. Tampoco la Asociación General podía prestar ayuda financiera. Por lo tanto, fue necesario despedirse del orfanato, del sanatorio y del hogar de beneficencia. Se continuó con el colegio y la casa editora, pero de una manera mucho más modesta.

Rhodesia

Entretanto, la Asociación General, por sugerencia de la familia Wessels, había decidido obtener tierras para una estación misionera en el territorio al norte de la Colonia del Cabo, tierra que había sido recientemente ocupada por la British South Africa Company (la Compañía Británica de Sudáfrica). Al final de lo que ellos temieron fuera una reunión poco satisfactoria con Cecil Rhodes, los representantes adventistas A. T. Robinson y Pieter Wessels recibieron una carta sellada que debían entregar al Dr. Leander Starr Jameson, el representante de Rhodes en Bulawayo, Rhodesia. La carta les otorgaba toda la tierra que pudieran usar. Con enorme alegría, solicitaron 6.000 morgen (un poco más de 4.850 hectáreas, ó 12.000 acres), por las que debían pagar una renta nominal de US $60 por año.

El desarrollo de la Misión de Solusi, sobre la tierra otorgada por Rhodes, comenzó en 1894 y no resultó ser una tarea fácil. Al principio hubo considerable oposición, entre algunos líderes en los Estados Unidos, a aceptar una donación de tierra como un favor gubernamental. A. T. Jones temía que esto violara los principios adventistas de separación de la Iglesia del Estado. Una carta de Elena de White los amonestaba a no "retirarse de la ayuda que Dios estaba impulsando que dieran los hombres, para el progreso de su causa", y esto convenció a la Junta Adventista de Misiones Extranjeras a avanzar con el proyecto. Apenas había comenzado a establecerse la misión, una revuelta tribal forzó a los misioneros a retirarse durante cinco meses. El hambre y una epidemia de fiebre del ganado destruyó todos los animales de la misión que habían sobrevivido a la guerra, en rápida sucesión. Poco después de ello, las filas de los misioneros fueron diezmadas por una epidemia virulenta de malaria. Por un tiempo pareció que la estación debía cerrarse, pero las conversiones entre los africanos de la región llevaron a los misioneros a desoír la directiva de la Junta de Misiones para que se fueran a otra parte.

Durante el mismo año en que se fundó Solusi, se hizo también un intento de abrir obra adventista a lo largo de la costa occidental del África, en lo que hoy es Ghana. El interés en el adventismo se había despertado mediante unos folletos dejados por el capitán de un barco que visitó la zona. Dos enfermeras llegaron en 1895, y se estableció la obra médica. En dos años, el constante azote de la fiebre, que le había dado a la zona la reputación de "la tumba del hombre blanco", les obligó a abandonar la misión hasta comienzos del siglo XX.

América Central

La historia de la entrada de los adventistas en las tierras tropicales del Caribe es un relato de folletos, colportores, y mujeres consagradas decididas a compartir la fe que acababan de encontrar con antiguos amigos y parientes. En 1883 un misionero adventista que visitaba los barcos en el puerto de Nueva York, convenció al capitán de un barco que entregara un atado de publicaciones en Georgetown, Guayana Británica [hoy Guyana]. El capitán cumplió su promesa, arrojando el paquete sobre el muelle; un transeúnte juntó unos pocos de los folletos que se habían esparcido, los leyó, y los prestó a sus vecinos. Varios comenzaron a guardar el sábado, y una mujer envió el periódico *Signs of the Times* (Señales de los Tiempos) a su hermana en Barbados. Allí cayeron en manos de los descendientes de una madre, que había sido esclava, que años antes había alertado a sus hijos para que estuvieran atentos a la restauración de la observancia del verdadero sábado.

En respuesta a las consultas desde la Guayana Británica, el veterano colportor George King acompañó al pastor G. G. Rupert a Georgetown en 1887. Durante tres meses, King vendió libros por valor de $800. Durante los años siguientes William Arnold continuó ese trabajo, después de su éxito en Australia, al hacer cinco viajes por las islas del Caribe, donde vendió libros por valor de más de $8.000.

Aun antes que Rupert y King visitaran Georgetown, la Sra. E. Gauterau, una adventista convertida en California, regresó en 1885 a las Islas Bay, donde había nacido, cerca de la costa de Honduras, para compartir su nueva fe. Seis años más tarde, llegó el pastor Frank Hutchins, el primer misionero permanente, para atender el interés que ella había originado. La escuela sabática proveyó los fondos para que Hutchins construyera una goleta de quince metros (cincuenta pies), llamada *Herald* (Heraldo), para trabajar entre las Islas Bay y a lo largo de la costa de América Central. Del otro lado del Caribe, la Sra. A. Roskrug, que había conocido el adventismo en la lejana Inglaterra, regresó en 1888 a Antigua. Pronto ella tenía una pequeña reunión de escuela sabática cada semana.

Un libro vendido por William Arnold en Antigua (*c.* 1890) fue enviado al hijo de quien lo había comprado, que vivía en Jamaica. Este hombre, James Palmer, escribió a los editores en Battle Creek pidiendo más publicaciones. Palmer le entregó algunos de los folletos que recibió, incluyendo "Elihu on the Sabbath" (Elihu sobre el sábado), a un médico local. Como él no tenía interés en ellos, se los pasó a la Sra. Margaret Harrison, una persona de la alta sociedad inglesa, que hacía obras de caridad en el hospital. La Sra. Harrison se convenció de la verdad del sábado, pero por un tiempo vaciló en guardarlo. En 1893 ella fue al Sanatorio de Battle Creek para recibir tratamientos. Mientras estuvo allí, asistió a la sesión de la Asociación General, durante la cual ella hizo una apelación para que enviaran un ministro a Jamaica. Otra vez las ofrendas de la escuela sabática contestaron a

su apelación. Un buen número de jóvenes estuvieron entre los primeros conversos en Jamaica; muchos llegaron a ser colportores animosos. Cuando se organizó la Asociación de Jamaica en 1903, había 1.200 Adventistas.

México

Un sastre ítalo-estadounidense transformado en colportor, de nombre Marchisio, en 1891, fue el primero en esparcir publicaciones adventistas en México. Como no había publicaciones disponibles en castellano, Marchisio vendió ejemplares en inglés de *The Great Controversy* (El conflicto de los siglos) en la ciudad de México. Dos años más tarde, Dan T. Jones dirigió un grupo de obreros médicos en el establecimiento de un sanatorio y una escuela en Guadalajara. Cuando G. W. Caviness tuvo que dejar la presidencia del Colegio de Battle Creek en 1897, fue enviado a México para ayudar en un nuevo proyecto interdenominacional de traducción de la Biblia. Ayudado por varias familias méxico-estadounidenses, Caviness inició en 1899 la obra permanente de los adventistas en la ciudad de México, mediante una escuela de idioma inglés.

América del Sur

Un intento entusiasta de Frank C. Kelley para introducir el adventismo en Colombia durante los últimos años de la década de 1890, terminó después de tres años cuando la salud de su esposa lo forzó a regresar a los Estados Unidos. Kelley había ido como misionero de sostén propio, vendiendo equipo fotográfico y dando clases de inglés para sostenerse. Desafortunadamente, después de dos décadas allí no hubo nadie para continuar la obra pionera de Kelley.

Aunque el español y el portugués son los principales idiomas que se hablan en Sudamérica, los adventistas obtuvieron sus primeros conversos entre los inmigrantes de habla alemana y francesa que habían llegado a Argentina, Brasil y Chile. En gran medida esto se debió a la falta de publicaciones adventistas en castellano o portugués, hasta los últimos años del siglo XIX.

Los primeros adventistas que llegaron a Sudamérica fueron Claudio y Antonieta Dessignet, que habían aceptado el mensaje adventista por medio de D. T. Bourdeau en Francia. Ellos emigraron a Chile en 1885. Al mismo tiempo, dos familias de diferentes regiones de Argentina supieron de los adventistas por medio de periódicos que habían recibido de Europa. En el norte de Argentina, los inmigrantes italianos Pedro Peverini y su esposa leyeron un artículo burlón en una revista valdense en el que mencionaban la enseñanza de *Les Signes des Temps* (Las Señales de los Tiempos) de que el fin del mundo estaba próximo. La Sra. Peverini obtuvo una suscripción a *Les Signes* por medio de un hermano suyo en Italia. Esto condujo a los Peverini a llegar a ser guardadores del sábado. Un poco más al sur, Julio e Ida Dupertuis, miembros de una colonia suizofrancesa bautista tuvieron una experiencia en cierta forma similar a ésta.

Julio e Ida Dupertuis convencieron a varias otras familias de su grupo de las nuevas doctrinas que estaban descubriendo. Alrededor de 1889 también comenzaron a tener correspondencia con la Sociedad Internacional de Tratados de Battle Creek. Sus preguntas hicieron pensar a los líderes adventistas de que tenían que iniciar la obra en Sudamérica. Por supuesto, se necesitaban fondos para este proyecto, y la Asociación de Escuelas Sabáticas accedió a asignar las ofrendas que se reunirían durante la primera mitad de 1890 a la "Misión Sudamericana". En total se reunió un poco más de $8.000 dólares.

Argentina

A comienzos de 1890, antes de que ningún misionero regular adventista pudiera ser enviado a Argentina, cuatro familias rusoalemanas de agricultores, de Kansas, dirigidas por George Riffel, decidieron ir allí como obreros de sostén propio. Riffel había pasado antes varios años en Argentina, pero lo habían echado las langostas voladoras. En Kansas conoció el adventismo mediante reuniones evangelizadoras dirigidas por L. R. Conradi. Emocionado, escribió de su nueva fe a los amigos en las colonias rusoalemanas en Argentina. Cuando uno de ellos le contestó que él creía en el sábado y que lo guardaría si alguno viniera para guardarlo con él, Riffel decidió regresar a Argentina. En el día en que el grupo de Riffel llegó a Entre Ríos, Argentina, se encontraron con otro rusoalemán, Reinhardt Hetze, quien había escuchado el mensaje adventista antes de emigrar de Rusia, pero que no seguía las enseñanzas adventistas. Cuando los recién llegados compartieron ansiosamente sus creencias con Hetze, éste quedó convencido, guardó el sábado siguiente, y llegó a ser un adventista del séptimo día leal.

A fines de 1891 los primeros tres representantes oficiales de los adventistas en Sudamérica llegaron a Montevideo, Uruguay. Eran colportores enviados a abrirse paso vendiendo libros en alemán e inglés en medio de una población que mayoritariamente hablaba español. Ninguno de los tres sabía castellano. Desanimados por las pocas comunidades inglesas y alemanas en Montevideo, y por un fuerte impuesto de aduana sobre los libros, rápidamente decidieron mudarse a Buenos Aires. Los primeros seis meses fueron difíciles, pero consiguieron un converso importante, Lionel Brooking, de 21 años de edad, a quien el trío había vendido *El conflicto de los siglos.* Incapaz de mantener su trabajo y guardar el sábado al mismo tiempo, Brooking aceptó con alegría colportar. Aquí había un colportor de habla castellana, pero sin libros en español; de modo que comenzó vendiendo libros en francés a los inmigrantes protestantes franceses.

Debido a los llamados de Dupertuis, los informes de los colportores, y los pedidos de la colonia de los Riffel, la Asociación General decidió enviar en 1894 al pastor F. H. Westphal para dirigir el desarrollo de la obra adventista en Argentina, Uruguay, Paraguay y Brasil. En esos momentos los colportores habían vendido por valor de $10.000 dólares de publicaciones en Argentina y el sur del Brasil, y había probablemente unos cien adventistas en Argentina.

En ese tiempo no existía ninguna conexión marítima directa entre los Estados Unidos y Argentina. Los Westphal viajaron vía Inglaterra, acompañados por el hermano y la cuñada de la Sra. de Westphal, los esposos W. H. Thurston, quienes estaban viajando hacia Río de Janeiro, con el fin de abrir allí un depósito de libros adventistas. Thurston no hablaba portugués ni tenía publicaciones en portugués; de modo que se sostuvo vendiendo libros en inglés y en alemán. Los primeros meses fueron difíciles para los esposos Thurston; en una ocasión fueron salvados del hambre extrema cuando un misionero de otra denominación le dio un préstamo que no había solicitado.

Brasil

Las primeras semillas adventistas en el Brasil fueron sembradas cuando algunos misioneros adventistas enviaron publicaciones al padre de un joven alemán a quien habían encontrado en el barco que iba hacia Europa. Ejemplares del periódico adventista *Stimme der Wahrheit* (La Voz de la Verdad) despertaron interés entre los colonos alemanes

en el Estado de Santa Catarina, en el sur del Brasil. En 1893 el trío de colportores estadounidenses, junto con Brooking, se mudaron al sur del Brasil. En Río de Janeiro convirtieron a Alberto Bachmeyer, un joven marinero alemán, que comenzó a colportar aun antes de su bautismo.

En 1895, Jean Vuilleumier, de Suiza, fue enviado para ayudar a Westphal en Argentina. La familiaridad del nuevo recluta con los idiomas fue sumamente útil. En un informe, Vuilleumier recordaba que en 33 diferentes áreas de Argentina en las que había trabajado, había usado el francés en 16 lugares, el alemán en nueve, el castellano en seis, y el inglés en dos.

Chile

El mismo año que Vuilleumier llegó a Argentina, dos colportores estadounidenses, Fred Bishop y Thomas Davis, comenzaron el primer intento serio de los adventistas de entrar en Chile. Los dos habían venido con varias valijas de libros, pero muy poco dinero; en realidad, después de pagar a los boteros que los llevaron a la orilla, llegaron a Valparaíso con exactamente un peso chileno. Bishop inmediatamente intentó vender algunos ejemplares en inglés de *Bible Readings* (Las hermosas enseñanzas de la Biblia), pero no pudo encontrar a ninguno que pudiera entenderlo, hasta que el segundo día, un marinero le señaló la sección de la ciudad donde vivían una cantidad de habitantes ingleses. Ese día vendió seis *Bible Readings*.

Bishop y Davis intentaron aprender castellano usando la Biblia como libro de texto. Un día, mientras estaban en la calle leyendo el Salmo 103 en voz alta, el joven Víctor Thomann los oyó. Previamente, había visto en un sueño a estos hombres haciendo precisamente eso; prontamente los aceptó como mensajeros de Dios. Junto con su hermano Eduardo, Víctor pronto estaba vendiendo los pocos folletos adventistas en castellano que había disponibles. Eduardo llegó a ser el primer editor de la versión castellana de *Signs of the Times*, que los dos hermanos iniciaron en enero de 1900 en Valparaíso. Dos años y medio antes, los creyentes argentinos habían iniciado la publicación de *El Faro* en Buenos Aires.

Desde Argentina, los colportores esparcieron la fe adventista por el Uruguay y el Paraguay. Un grupo de creyentes de sostén propio se mudaron de Chile al Perú en 1898. Durante los años 1897 y 1898 un ex colportor presbiteriano, que todavía no era adventista, vendió *Patriarcas y profetas,* y *El camino a Cristo* [ambos en inglés] en Bolivia. Él sufrió persecución y encarcelamiento que terminó con una liberación milagrosa. Sin duda, los colportores fueron los héroes del ataque adventista inicial a Sudamérica, "el bastión del catolicismo".

La India

Los colportores adventistas también fueron los pioneros en la India, comenzando a trabajar entre la población de habla inglesa de las grandes ciudades, en 1893. Dos años más tarde, la Srta. Georgia Burrus, una joven instructora bíblica de California, llegó como la primera misionera enviada por la Junta de Misiones. La junta le pagó su viaje hasta Calcuta, pero después de esto debía seguir por su propia cuenta. Por un año apenas sobrevivió mientras aprendía el bengalí, hasta que un benefactor desconocido de Sudáfrica le envió dinero. Al fin del año llegaron refuerzos. La primavera siguiente la Srta. Burrus y Mae Taylor abrieron una pequeña escuela para niñas hindúes. Esto les abrió el camino para entrar en las *zenanas* (la sección de la casa para las mujeres) de las grandes familias hindúes. Por medio de estos contactos surgieron los primeros adventistas procedentes del hinduismo.

El mensaje adventista se esparció mediante conferencias públicas en inglés, la iniciación de salas de tratamientos, y la impresión de unos pocos folletos en bengalí. Después de dos años de trabajo, había tal vez cuatro o cinco familias bengalíes y otras tantas europeas que habían aceptado la fe adventista. En 1898, W. A. Spicer llegó a Calcuta y unos pocos meses más tarde comenzó un periódico evangelizador mensual, el *Oriental Watchman* (El Vigía Oriental). Al concluir el siglo, los fundamentos de la obra adventista estaban colocados, pero hasta entonces la obra en forma continuada se limitaba a unos pocos lugares.

El Lejano Oriente

A lo largo de la costa oriental de Asia, el adventismo, para fines del siglo [XIX], había establecido una pequeña y triste cabecera de puente. Abram La Rue seguía con su trabajo de sostén propio, como colportor en los barcos, trabajo que había comenzado en Hong Kong en 1887, pero sus conversos eran mayormente marineros británicos. Demasiado adulto para dominar el idioma chino y con muy poco dinero como para pagar la traducción de unos pocos folletos a esa lengua, La Rue no pudo siquiera empezar a evangelizar a los millones a quienes anhelaba ayudar.

En 1896 el presidente W. C. Grainger, uno de los primeros conversos de La Rue en California, inspirado por el trabajo que éste hacía en Hong Kong, abandonó el Colegio Healdsburg para abrir obra en el Japón. T. H. Okohira, un joven japonés que había aceptado el adventismo en California, lo acompañó. Establecieron una escuela de idioma inglés en Tokio, y pronto asistían a ella sesenta jóvenes. Los primeros dos japoneses convertidos eran soldados, uno un médico del ejército. Después de nueve meses de su llegada, Grainger y Okohira comenzaron a publicar un pequeño periódico mensual, *The Gospel for the Last Days* (El Evangelio para los Últimos Días). El costo era pagado por las ganancias derivadas de la venta de alimentos saludables a la comunidad extranjera en Tokio. Tres años después de su llegada a Tokio, el pastor Grainger falleció. La obra que él había ayudado a iniciar sería copiada y expandida décadas más tarde por entusiastas jóvenes estudiantes misioneros.

A comienzos del siglo XX, los adventistas habían iniciado obra en todos los continentes y en la mayoría de las grandes naciones del mundo. El último cuarto del siglo XIX había visto ampliarse dramáticamente el concepto adventista de las misiones. Sin embargo, en 1901 los adventistas eran todavía principalmente una iglesia estadounidense; cuatro de cada cinco adventistas vivían en los Estados Unidos. Estos feligreses habían descubierto sólo recientemente, que tenían un campo misionero muy real en su propio medio.

Lecturas sugerentes para este tema

Lecturas para obtener un panorama general:

A. W. Spalding, *Origin and History of Seventh-day Adventists*, t. 2 (1961), caps. 12 y 16, es un tratamiento conciso del avance misionero.

M. E. Olsen, *Origin and Progress of Seventh-day Adventists* (1925), caps. 19-20, 23, 25 al 30, 32, es un informe detallado, aunque antiguo, del progreso misionero.

W. A. Spicer, *Our Story of Missions* (1921), provee una cantidad de anécdotas misioneras de la época de oro de las misiones adventistas.

Lugares específicos:

D. A. Delafield, *Ellen G. White in Europe, 1885-1887* (1975).

Gideon Hagstotz, *The Seventh-day Adventists in the British Isles, 1878-1933* (1936).

Floyd Greenleaf, *The Seventh-day Adventist Church in Latin America and the Caribbean*, t. 1 (1992), caps. 1 y 2.

Alwyn Fraser, "The Australian 1890's", en *The World of Ellen G. White* (1987), Gary Land, ed., es un marco de fondo excelente para la estadía de Elena de White en Australia.

Arthur White, *The Lonely Years* (1984), t. 3 de *Ellen G. White*, caps. 23 al 28, es un informe de los años que pasó Elena de White en Europa.

________, *The Australian Years* (1983), t. 4 de *Id.*, capítulos esparcidos por el libro, cuentan la historia del comienzo adventista en Australia, Tasmania y Nueva Zelanda.

CAPÍTULO 15

El sur norteamericano: un campo descuidado

No fue sino hasta la década de 1890 que los adventistas comenzaron a penetrar en forma sustancial en el sur de los Estados Unidos. Los primeros adventistas habían seguido la tendencia general estadounidense de migrar hacia el oeste, desde sus primeras bases en Nueva Inglaterra y Nueva York. Aun si hubiesen deseado avanzar hacia el sur, sus creencias abolicionistas los habrían vuelto indeseables en una región identificada con una economía de esclavos.

Con el fin de la esclavitud, los adventistas podrían haberse unido a otras iglesias evangélicas quienes durante finales de la década de 1860 y en la década de 1870 enviaron maestros al sur para abrir escuelas para los esclavos liberados. La sesión de la Asociación General de 1865 reconoció que "ahora se ha abierto un campo en el sur para trabajar entre la gente de color, y que deberíamos entrar en él de acuerdo con nuestras posibilidades".

Desafortunadamente, durante esos años las posibilidades no fueron muy grandes. Tanto los ministros como los recursos eran muy escasos.

Los primeros esfuerzos en el Sur

Durante la década de 1870, varios adventistas hicieron esfuerzos transitorios para ayudar a los antiguos esclavos a obtener una educación básica. En Texas, Eddie Capman comenzó una escuela nocturna, que tenía clases tres noches por semana en una pequeña cabina de 3,60 x 4,20 metros [12 x 14 pies]. Asistieron doce negros, cuya edad oscilaba entre ocho y cuarenta años. Algunos meses más tarde, dos maestros de Ohio, con experiencia, el Sr. Joseph Clarke y su esposa, fueron a Texas con la bendición de la Asociación General, pero a sus propias expensas, para expandir la obra de Capman. Pronto Clarke estaba llamando a un predicador con licencia para que fuera y organizara iglesias.

En 1877, el pastor R. M. Kilgore respondió a esta súplica. Los ocho años de trabajo de Kilgore en Texas no estuvieron sin dificultades; varias veces fue amenazado con el linchamiento, y en una ocasión le incendiaron la carpa. La oposición pública puede haber conducido



R. M. Kilgore (1839-1912), fue un capitán del ejército de los Estados Unidos durante la Guerra Civil Norteamericana. Él regresó al sur estadounidense en 1877 para encabezar la evangelización en esta parte descuidada de los Estados Unidos que los adventistas consideraban como un campo misionero.

al acortamiento de la obra educativa no oficial de la iglesia en favor de los negros. Como un ex administrador de Unión, Kilgore era sensible a la acusación de que los adventistas eran "yanquis" que habían venido "a predicar la igualdad de los negros", una acusación que él negaba. La oposición de los blancos llenos de prejuicios también puede haber contribuido a la pronta extinción de una escuela para los libertos comenzada en 1877 por la Sra. H. M. Van Slyke, en el condado de Ray, Missouri.

Desde el comienzo, los predicadores adventistas estaban perplejos acerca de cómo debían relacionarse con las actitudes sureñas hacia la raza. En 1871, E. B. Lane respondió al primer llamado de un ministro adventista que llegó del sur. Durante su serie evangelizadora inicial, realizada en una estación del ferrocarril, Lane accedió a seguir la costumbre local de predicar desde el vano de la puerta entre dos salas de espera adyacentes, una para blancos, y la otra para negros. Sin embargo, sólo se organizó una iglesia al final de esta serie, en Edgefield Junction, Tennessee, y ella incluía como una docena de creyentes negros. Procedimientos similares se siguieron en Kentucky y Virginia.

Durante las sesiones de la Asociación General de 1877 y de 1885, se debatió el tema de doblegarse ante los prejuicios estableciendo iglesias y trabajo segregado. La mayoría de los oradores creía que hacerlo sería una negación del verdadero cristianismo, ya que Dios no hacía acepción de personas. Sin embargo, en 1890, R. M. Kilgore, el dirigente adventista que más experiencia tenía en el Sur, argumentó en favor de iglesias separadas. D. M. Canright había impulsado esta política ya en 1876 mientras trabajó brevemente en Texas. Eventualmente, su recomendación prevaleció, pero la práctica nunca fue defendida sobre otra base que la conveniencia.

Charles M. Kinney

Charles M. Kinney, el primer adventista negro en ser ordenado al ministerio, tenía convicciones bastante definidas acerca de las relaciones que debían existir entre adventistas negros y blancos. Aunque Kinney consideraba los cultos religiosos separados para los dos grupos como "un gran sacrificio" de parte de los negros, creía que esto era preferible a segregar a los afroamericanos a los últimos bancos de las iglesias. Si había sólo unos pocos creyentes de color en un área, Kinney favorecía su integración a una iglesia de blancos. Pero tan pronto como el número crecía, él creía que sería mejor que los negros se organizaran en una iglesia separada. Eventualmente, todas las iglesias negras debían unirse en una Asociación que

"tendría la misma relación con la Asociación General que las asociaciones de blancos".

Kinney fue una persona interesante. Nació como esclavo en Richmond, Virginia, y se abrió paso hacia el oeste después de la Guerra Civil. En 1878, a la edad de 23 años, asistió a un esfuerzo evangelizador dirigido por J. N. Loughborough en Reno, Nevada, y llegó a ser uno de los miembros fundadores de la pequeña iglesia que se organizó allí. El servicio de Kinney como secretario de la Sociedad Misionera y de Tratados de Nevada, convenció a los líderes de la Asociación de que tenía el potencial para llegar a ser un obrero valioso para la iglesia. Lo patrocinaron durante dos años de estudio en el Colegio de Healdsburg. De Healdsburg, Kinney, por pedido de la Asociación General fue a trabajar entre los negros que habían comenzado a emigrar a Kansas en cantidades importantes en 1879. Más tarde, Kinney trabajó en St. Louis, Missouri, donde aparentemente encontró por primera vez el prejuicio racial entre adventistas. Por más de dos décadas trabajó en la parte alta del Sur, organizando iglesias de color y llegando a ser el principal vocero adventista de las aspiraciones afroamericanas.

Casi dos décadas después de la serie inicial de reuniones en Edgefield Junction, Kinney llegó a ser pastor de la primera iglesia adventista organizada separadamente para los negros en ese mismo pueblo. Durante los años intermedios, la obra adventista en el Sur había estado mayormente limitada a Kentucky, Tennessee, Virginia, Arkansas y Texas. En 1873 un débil asomo de interés apareció en Alabama como resultado del trabajo de J. M. Elliot, un blanco sureño que había quedado ciego luchando en el ejército de la Unión. Elliot había aceptado el adventismo durante su estadía en el norte, pero regresó a Alabama al terminar la guerra. Al compartir su nueva fe con sus viejos amigos, éstos pidieron los servicios de un ministro adventista, pero parece que no hubo ninguno a quien enviar.

C. O. Taylor

El llamado para ir a Alabama finalmente fue respondido cuatro o cinco años más tarde, cuando el pastor C. O. Taylor, un antiguo predicador millerita, pasó los años entre 1876 y 1879 viajando a través de las Carolinas, Georgia, Florida, Alabama, Mississippi y Louisiana. Taylor se dirigió principalmente a los lugares donde se había despertado interés en el adventismo por las publicaciones enviadas por amigos.

Los laicos, algunos de los cuales habían llegado recientemente del norte, promovieron el interés en el adventismo por todo el Sur, durante la década de 1880, como también algunos colportores itinerantes. Los predicadores regulares aparecieron sólo espasmódicamente. La Exposición de Nueva Orleans de 1884 y 1885 pareció una oportunidad de obtener publicidad para los conceptos adventistas; así R. M. Kilgore y H. W. Cottrell pasaron varias semanas en la ciudad, preparando una exhibición de publicaciones. Le siguió una misión urbana. Misiones urbanas similares se abrieron en Atlanta, Georgia, y Birmingham, Alabama. En cada una de ellas, los colportores desempeñaron un papel clave. Sus ingresos estaban formados exclusivamente por las comisiones de venta, aunque cuando la Asociación General aprobó la mudanza de la familia de C. W. Olds para que se les uniera en Birmingham, ellos prometieron que si "se encontraban en dificultades, trataremos de ayudarles un poco".

El consejo de Elena G. de White

Fue necesaria una ferviente amonestación de Elena de White para sacudir a

los adventistas para que se dieran cuenta de su deber hacia los afroestadounidenses. Aun así, el sacudón fue de acción retardada. El 21 de marzo de 1891 ella leyó un "testimonio" ante treinta dirigentes de la iglesia reunidos para una sesión de la Asociación General. Aunque reconocía que su mensaje sería controversial, ella se sentía impulsada a hablar acerca de las relaciones entre las razas. Ella sugirió que la sesión anterior de la Asociación General se había equivocado al capitular ante los prejuicios de los blancos contra iglesias integradas.

"El color de la piel no determina el carácter en el tribunal celestial", afirmó Elena de White. Los negros debían "ser tan respetados como cualquier hijo de Dios". Ella afirmó que Jesús no hizo diferencia entre blancos y negros, "excepto que él tenía una compasión especial y tierna por aquellos que eran llamados a llevar una carga mayor que otros". Despreciar a un hermano por causa del color de su piel era lo mismo que despreciar a Cristo. Ella hizo un llamamiento para que se hiciera más obra misionera entre todas las clases en el Sur, particularmente entre los negros. "El pecado recae sobre nosotros como iglesia porque no hemos hecho esfuerzos mayores para la salvación de las almas entre la gente de color", declaró ella. Tanto los blancos como los negros debían ser adiestrados para educar a los millones de afroestadounidenses que habían sido oprimidos por tanto tiempo.

James Edson White

Aunque el llamado de la Sra. White fue impreso pronto como un folleto, pasaron casi tres años antes que alguien le prestara atención. Repentinamente, el mensaje halló una gran recepción en el mayor de los hijos de Elena que vivían, James Edson White. Edson, como se lo llamaba generalmente, tenía muchas de las características de su padre, aunque le faltaba su perspicacia. "Creativo, lleno de recursos, y enérgico" en las diversas empresas que obtuvieron su interés, también era poco diplomático, impredecible, y a veces, "un poco excéntrico". Formado como impresor en su juventud, Edson había trabajado tanto en la Review and Herald como en la Pacific Press antes de iniciar su propia imprenta.

Durante la última parte de la década de 1880, Edson transfirió su imprenta a Chicago. No tuvo éxito en la empresa; sus deudas aumentaron, y al mismo tiempo su condición espiritual se deterioró. Luego, en el verano de 1893, pasó por una crisis espiritual durante la cual decidió reingresar al servicio de la denominación. En ese momento oportuno, escuchó por acaso una charla del profesor C. C. Lewis sobre las necesidades de los estadounidenses negros en los estados sureños. Edson pensó en ofrecerse para el servicio evangelizador en Tennessee. Sin embargo, antes de que pudiera poner en práctica su plan se encontró con Will Palmer, un antiguo amigo y asociado que también había experimentado recientemente un renacimiento espiritual, y que estaba de regreso en Battle Creek, asistiendo a un Instituto Bíblico en el Colegio. A instancias de Palmer, Edson y su esposa, Emma, decidieron regresar a Battle Creek y asistir al Instituto Bíblico.

Un contacto con el Dr. J. E. Caldwell, que había estado trabajando en favor de los negros en Knoxville, Tennessee, aumentó el interés de Edson en ese trabajo. Caldwell le contó a Edson acerca del llamado que había hecho su madre en 1891, pero consultas posteriores a los dirigentes de la Asociación General con respecto a ese llamamiento, indicaron que ninguno parecía conocer su existencia. Entonces, una conversación incidental con un pintor de la Review and Herald reveló que este hombre había visto algunos folletos olvidados en una oficina en

desuso. La lectura cuidadosa de la apelación de su madre, confirmó la decisión de Edson de comenzar obra educativa y evangelizadora entre los negros sureños.

Evangelización a vapor

Después que Edson convenció a Will Palmer de que lo acompañara en sus planes, florecieron los instintos empresarios de Edson. Los dos hombres rápidamente prepararon un libro sencillo de lecturas religiosas, titulado *The Gospel Primer* (El silabario del Evangelio). Un libro como ése había sido visualizado por los administradores de la Asociación General para ser usado entre los negros unos cinco años antes, pero nunca había sido producido. *The Gospel Primer* fue un éxito instantáneo, y White y Palmer encargaron la construcción de un barco fluvial de vapor donde instalar las oficinas centrales de su proyectada obra en el Sur.

Para ese entonces los dos hombres habían conocido suficiente de la sociedad sureña para saber que al enseñar a los negros lo que se consideraban ideas religiosas "extrañas", podría hacerles difícil conseguir alojamiento entre los blancos. Sin embargo, alojarse con negros sería considerado un quebrantamiento grande de las costumbres sociales, y probablemente conduciría a que tuvieran que irse de aquella región. Tener su propio alojamiento en un barco parecía la respuesta ideal. Como Edson había trabajado un tiempo en barcos fluviales, en la parte superior del río Mississippi, se sentía doblemente atraído a solucionar de esa manera sus necesidades.

Irónicamente, casi resultó más fácil construir un barco, bautizado como *Morning Star* (Estrella Matutina), que conseguir la aprobación de la Asociación General para sus planes. Tanto White como Palmer tenían habilidad mecánica. Habían construido su propia caldera, mientras un feligrés local había donado el trabajo de preparar las máquinas para el barco. Antes de cinco meses el barco había sido terminado. Después de considerables recelos, la junta directiva de la Asociación General accedió a enviar a los dos hombres con credenciales misioneras y la promesa de un salario de ocho dólares por semana para cada uno, pero sin ayuda para los gastos del *Morning Star.* La junta también designó a otro obrero, H. S. Shaw, para dar supervisión general a la obra para los negros en todo el Sur. White y Palmer debían trabajar en un área designada y "no iniciar ningún programa... sin someter primero sus planes a la junta de la Asociación General".

Llevó otros seis meses conseguir que el *Morning Star* descendiera por el río Kalamazoo, cruzara el Lago Michigan, bajara por los ríos Illinois y Mississippi hasta Vicksburg, Mississippi, donde el grupo comenzaría a trabajar en un área donde los negros superaban por mucho a los blancos en número. En el proceso, White reclutó varios miembros adicionales de la tripulación, consiguió la aprobación del gobierno para la construcción del barco, y providencialmente consiguió anular una multa de $500 por navegar el Mississippi con un piloto negro sin licencia.

Cerca de un año antes del día de enero de 1895 en que el *Morning Star* entró a Vicksburg, un predicador negro independiente que había aprendido algunas verdades adventistas por la lectura de *Bible Readings for the Home Circle* (Las hermosas enseñanzas de la Biblia) había llegado a la ciudad, desde Arkansas. Era un predicador poderoso, pero su denuncia intrépida del pecado llevó a los líderes de la comunidad a volver a la gente en contra de él. Antes de caer como mártir ante una multitud airada, Alonzo Parker advirtió que Dios les daría "una oportunidad más" cuando enviara mensajeros con un "mensaje más estricto". Su profecía hizo

una profunda impresión en la comunidad negra de Vicksburg, muchos de los cuales vieron el cumplimiento en la llegada de Edson White y su grupo.

El grupo del *Morning Star* recibió una cordial bienvenida de la congregación negra bautista del Monte Sion. Katie Holston, uno de los miembros, invitó a los recién llegados a asistir a un grupo de oración en su casa; pronto estaban visitando las escuelas dominicales en diversas iglesias. Percibiendo la ansiedad por aprender que tenían los negros adultos, Edson y sus ayudantes comenzaron una escuela vespertina que se reunía dos noches por semana. Más de 50 asistieron la primera noche; pronto este número se duplicó. Temerosos de despertar el prejuicio, Edson se abstuvo de presentar el sábado, pero el pequeño grupo de misioneros se reunía cada sábado para el culto a bordo del *Morning Star.* Antes de mucho, surgieron preguntas acerca de esta práctica. Algunos de los dirigentes negros, que encontraron satisfactoria la explicación de White, cambiaron su día de adoración. Esto despertó la hostilidad de los pastores locales, y pronto el grupo del *Morning Star* ya no era bienvenido en ninguna de las iglesias de esa área.

Los problemas de Edson se multiplicaron. El cierre de las iglesias significaba que tendría que arrendar una sala para continuar con su escuela nocturna. Al mismo tiempo el gerente de la Review and Herald decidió suspender la publicación del *Gospel Primer* en favor de un trabajo que le produjera ganancias mayores. Eso fue catastrófico, ya que los derechos de autor del *Gospel Primer* costeaban la operación del *Morning Star.* Palmer fue enviado a Battle Creek para razonar con los dirigentes de la Asociación General. A regañadientes, la Asociación General, que estaba publicando algunos materiales en forma independiente, accedieron a respaldar una edición de 20.000 ejemplares del *Primer.*

Una capilla en Vicksburg

Una iglesia propia en Vicksburg parecía vital para el pequeño grupo de



El barco fluvial a paletas de James Edson White, el Morning Star, anclado en Vicksburg, Mississippi, un lugar en el Sur donde ocurrió uno de los más amargos asedios de la Guerra Civil.

misioneros y sus nuevos conversos. Con mucho sacrificio y con la ayuda de amigos del Norte, sus sueños se convirtieron en realidad. Por $160 construyeron una pequeña capilla sin muchas pretensiones, de 6 por 12 metros [20 por 40 pies]. Al principio las autoridades locales parecían decididas a impedir la construcción de esta iglesia; pero la persistencia y las oraciones dieron resultados, y el 10 de agosto de 1895, el presidente de la Asociación General, O. A. Olsen, estaba presente para predicar el sermón de dedicación.

El interés de Olsen en la obra en favor de los negros pareció aumentar, tal vez por la extensa serie de artículos de Elena G. de White en la *Review* durante la última parte de 1895 y la primera parte de 1896. En esta serie ella repetidamente apelaba para que se hicieran mayores esfuerzos en la evangelización del Sur, especialmente entre la población de color. Forzado por el difícil clima de Vicksburg a pasar por lo menos algunos meses de verano en Battle Creek, Edson siguió promoviendo activamente la obra entre los negros del Sur. También completó los arreglos para que algunos de los escritos de su madre acerca de la vida de Jesús pudieran ser publicados en forma de un libro simplificado, *Christ Our Savior* (Cristo, nuestro Salvador). La Sra. White asignó los derechos de autor de este libro para sostener la obra de Edson. Esta ayuda financiera fue vital para los planes ampliados que Edson preveía.

Cuando Edson y Emma White regresaron a Vicksburg, no tuvieron la ayuda de los esposos Palmer; le habían pedido a Will que promoviera los intereses de las publicaciones de la Asociación General. Antes de expandir sus operaciones geográficamente, Edson decidió fortalecer su base de Vicksburg. La escuela nocturna fue reanudada en la nueva capilla; y comenzó una serie de reuniones evangelizadoras, anunciada en coloridos volantes impresos en la pequeña prensa que los esposos White habían traído de Battle Creek. Sin embargo, la gente parecía recelosa de asistir hasta que el prejuicio fue destruido mediante el bondadoso ministerio del Dr. W. H. Kynett y su esposa, y la enfermera Ida Wekel, que llegaron para ayudar en el programa de Edson mediante la obra médico-misionera.

Como una manera de ayudar en la organización y la promoción de sus operaciones expandidas, Edson y sus asociados organizaron la Sociedad Misionera del Sur. La venta de acciones de esta nueva organización ayudaría a proporcionar recursos para su obra. Podía también recibir y gastar donaciones y adquirir los títulos de cualquier propiedad que adquirieran. Percibiendo claramente las dificultades económicas que afrontaban los afroestadounidenses, el Dr. Kynett, el primer vicepresidente de la sociedad, hizo planes para iniciar un lavadero, una panadería y un negocio de fabricación de tejidos. Entretanto, Edson White, como presidente, estaba apelando a los adventistas del Norte a compartir ropa usada que estuviera en buenas condiciones para sus amigos negros que padecían de necesidad. También creó una biblioteca de mil volúmenes para los miembros de la iglesia y los estudiantes de la escuela nocturna. El crecimiento continuo de la escuela hizo necesaria una adición al edificio.

Subiendo el río Yazoo

La obra en Vicksburg estaba progresando bien, por lo que Edson se preparó para mudarse aguas arriba en el río Yazoo, una región densamente poblada de negros, antes de unirse al Mississippi, unos pocos kilómetros al norte de Vicksburg. Primero reacondicionó el *Morning Star*, ensanchando la zona de viviendas y añadiendo una capilla, una sala de lectura, y una oficina para la imprenta.

Impedido por una fiebre y por la esca-

sez de fondos, no subió el río Yazoo hasta diciembre de 1897. Lo acompañaba G. A. Irwin, recientemente elegido presidente de la Asociación General. En la ciudad de Yazoo tuvieron cultos con una mujer que había aceptado el mensaje adventista en Alabama. En el siguiente viaje por el Yazoo, el *Morning Star* se detuvo por problemas mecánicos. Tanto los blancos como los negros asistieron a los cultos en el barco, pero se sentaron separadamente. Al principio los negros fueron asignados a los asientos posteriores, pero Edson colgó una cortina a lo largo de la capilla y predicó a ambos lados desde el frente.

A Edson no le gustaban los cultos segregados, pero sentía que era un gran logro conseguir que los blancos siquiera asistieran a los cultos con los negros. Más tarde, aun cuando de mala gana pasó a tener dos cultos separados, fue amenazado con un posible linchamiento si continuaba su obra educativa para los negros que vivían en las plantaciones. Este prejuicio seguía siendo difícil de entender para los líderes adventistas. En una carta a W. C. White en 1895, O. A. Olsen había indicado que no aprobaba la obra separada para las dos razas en el Sur. Él creía que el Evangelio debía vencer el prejuicio.

La malaria, la fiebre amarilla, y la preocupación por el financiamiento de sus proyectos hicieron que Edson dejara el Mississippi durante meses a la vez. Sin embargo, ayudantes capaces seguían la obra, y ésta prosperó. Se iniciaron nuevas escuelas; se construyó una capilla portátil en Battle Creek y fue enviada por barco hacia el sur para ser usada a lo largo del río Yazoo. Como los apuros financieros de la Asociación General (junto con una desconfianza latente por algunas de las empresas de Edson) limitaron el apoyo oficial para la obra de Edson, él apeló a los miembros individuales de la iglesia. Pronto hubo dos prensas a vapor en el *Morning Star* que estaban produciendo los primeros números de *Gospel Herald* (El Heraldo del Evangelio). Este periódico anunciaba la obra en el Sur, y publicaba extensas selecciones de los testimonios de Elena G. de White en favor de la obra entre los negros. Diez mil ejemplares del primer número fueron enviados con una invitación a suscribirse a la revista. Gradualmente el *Herald* se transformó en un periódico regular para la evangelización del Sur y finalmente fue absorbido por *These Times* [un periódico misionero para los negros].

Las presiones financieras siguieron molestando la obra en Mississippi. Como resultado de los artículos de Elena de White en la *Review*, las escuelas sabáticas recogieron cerca de $11.000 en la primera mitad de 1896 para ayudar a la obra en el Sur. Sin embargo, Edson y su grupo no recibieron nada de esa suma. Otra vez el lado emprendedor del padre apareció en el hijo. El *Herald* anunciaba diversas cosas para vender, desde máquinas de coser hasta sellos de goma. Las ganancias se usaban para construir iglesias y escuelas, y para solventar los gastos de los asociados de Edson, y el funcionamiento del barco *Morning Star.* Se animó a los adventistas interesados que no podían comprar ni donar dinero efectivo, a que enviaran granos, frutas secas, o verduras y frutas en conserva a Vicksburg y a la ciudad de Yazoo.

Los pedidos de alimentos y ropa usada que hacía Edson no eran sólo para sí mismo y sus ayudantes; se daba cuenta constantemente de las miserables condiciones en las que vivían miles de cosechadores negros. Con la pérdida casi total de la cosecha de algodón de 1898 la situación mala se convirtió en peor. La tripulación del *Morning Star* distribuyó más de 75 barriles de ropa, como también harina de maíz, harina de trigo y melaza.

Hacia fines de 1898 la llegada de

F. R. Rogers y su familia a la ciudad de Yazoo, desde Walla Walla, Washington, proporcionó a Edson el apoyo sólido y fecundo que había extrañado desde que Will Palmer regresara a Battle Creek. Rogers entregó los siguientes catorce años de su vida a enseñar y predicar entre los habitantes de color del Sur.

Rogers no pudo haber llegado más a tiempo. Tanto Edson como Emma White estaban seriamente enfermos ese invierno. Edson perdió casi 12 kilogramos en pocas semanas. Los fondos seguían escaseando. Y como si eso no fuera suficiente, unos vigilantes blancos amenazaron con hacer volar el *Morning Star* y cerrar las escuelas que la Sociedad Misionera del Sur había iniciado en todo el delta del Yazoo.

Los esposos White pidieron una licencia para ausentarse a Battle Creek y eso mejoró su salud. Pero apenas habían regresado a Mississippi, estalló la violencia. Dan Stephenson, un habitante nativo blanco de Mississippi que enseñaba en una de las escuelas adventistas para negros, fue escoltado fuera del pueblo por hombres fuertes y decididos. N. W. Olvin, uno de los dirigentes adventistas negros, fue azotado sin piedad; su esposa recibió un tiro en la pierna. Los libros, mapas y demás elementos de la escuela de Calmar fueron quemados y se clavó un aviso amenazador en la puerta de la escuela. Como Edson le escribió a su madre, "eran de nuevo los días del Ku Klux Klan". No es de extrañarse que Elena comenzara a sugerir más precauciones para evitar el antagonismo frente a los prejuicios raciales en la estructura del poder sureño. Era poco sabio poner en peligro las vidas de los obreros y enfrentar la posibilidad de ser totalmente expulsados de la región.

En un esfuerzo por disipar el antagonismo hacia la obra educativa de la Sociedad Misionera del Sur, Edson



Una capilla portátil que James Edson White (1849-1928) usó en Lintonia, Mississippi (cerca de Vicksburg) como escuela y para cultos de adoración.

designó a F. R. Rogers como el superintendente de educación, y dependió casi exclusivamente de maestros negros para atender el número creciente de escuelas. En los primeros años del siglo XX, la Sociedad tenía casi cincuenta escuelas en funcionamiento. Pero para Edson White sus días en la línea del frente estaban virtualmente terminados. Los diarios de la ciudad de Yazoo seguían instigando la oposición a sus proyectos. Y entonces N. W. Olvin fue puesto en prisión con una acusación forjada, de homicidio. Al considerar estos hechos, y también los efectos adversos sobre su salud de las regiones bajas infestadas con malaria, Edson decidió mudar las oficinas centrales de la Sociedad Misionera del Sur a Nashville. En esta ciudad había diversas instituciones de educación para negros, y los prejuicios raciales no eran tan virulentos como lo eran más al sur.

En 1901, no mucho después que Edson transfirió las oficinas de la Sociedad Misionera del Sur a Nashville, los dirigentes adventistas de los Estados del Sur organizaron la Unión Asociación del Sur. La sociedad se convirtió en una rama de la Unión encargada específicamente de la obra educativa, evangelizadora y médica entre los negros. En 1909 sus actividades fueron transferidas al Departamento de Negros de la Asociación General, de reciente creación. Por esa época, estaba patrocinando 55 escuelas primarias con más de 1.800 alumnos en diez estados sureños. También había abierto obra médica para negros en las áreas de Nashville y de Atlanta, y habían logrado aumentar el número de adventistas negros en el Sur a más de 900. Probablemente había menos de 50 cuando Edson White concibió la idea de su "misión a la Norteamérica Negra" unos quince años antes.

Oakwood College

Unos pocos meses después que el *Morning Star* llegó por primera vez a Vicksburg, los principales administradores de la Asociación General decidieron desarrollar una escuela industrial para los negros que atrajera a los mejores estudiantes de las escuelas primarias, como las que Edson White estaba iniciando. Siguiendo los consejos de Elena de White, comenzaron a buscar tierra en la región de Nashville, Tennessee, o en el norte de Alabama. La comisión de localización, compuesta por el presidente de la Asociación General, O. A. Olsen, el tesorero, Harmon Lindsay y George Irwin, superintendente del distrito del Sur, se detuvieron en su búsqueda en Chattanooga. Allí, en una sesión especial de oración, suplicaron con lágrimas la dirección divina. Siguiendo a Huntsville, Alabama, se enteraron que estaba a la venta una antigua plantación de unas 146 hectáreas [360 acres]. La madre del agente que estaba manejando la venta de la propiedad había sido paciente del Sanatorio de Battle Creek. Mediante este contacto favorable, la comisión obtuvo la propiedad por sólo $6.700, mil dólares menos que el precio que habían pedido originalmente.

Impresionado por el gran número de enormes robles en la propiedad, Olsen e Irwin decidieron darle a la nueva escuela el nombre de "Oakwood" (madera de roble). Se usaron los primeros meses del año 1896 para limpiar la maleza del terreno que había sido abandonado, y en un intento por poner en forma utilizable la casa patronal, el establo, y nueve viejas casetas de "esclavos". S. M. Jacobs, un granjero de éxito de Iowa, fue llamado para administrar la propiedad. Una visita de Irwin y otros al Instituto Tuskegee de Booker T. Washington, ayudó a confirmar el concepto que los fundadores tenían de que Oakwood debía poner un énfasis especial en la enseñanza vocacional.

Los principales dirigentes adventistas

estaban ansiosos de lograr que la propiedad de Oakwood estuviera en forma para que se pudieran iniciar las clases en el otoño de 1896. Los pastores Olsen e Irwin pasaron varias semanas ayudando a reparar la casa solariega; Olsen revocaba, mientras Irwin actuaba como "peón, mezclando la argamasa y llevándola al piso alto". Más tarde, Olsen pasó algún tiempo arando los campos, mientras Irwin manejaba una brocha. Varios candidatos a estudiantes ya habían llegado, y fueron rápidamente puestos a trabajar. Desde el comienzo, Olsen había decidido que Oakwood funcionara con un programa durante todo el año, y no sólo de nueve meses; únicamente de esta manera la escuela podría usar adecuadamente la tierra y dar instrucción práctica en agricultura, que él sentía que era vital.

Durante el primer verano hubo considerables prejuicios entre los agricultores vecinos, no sólo contra la idea de tener una escuela para negros en el vecindario, sino porque el Sr. Jacobs era considerado otro yankee sábelotodo que había venido al Sur para enseñarles cómo cultivar la granja. Cuando el Sr. Jacobs dirigió a su pequeño grupo de ayudantes para auxiliar a varios vecinos durante momentos de dificultad, se creó una imagen más favorable, que iba a perdurar.



Un pastor blanco, no identificado, dirige una ceremonia bautismal para negros en Huntsville, Alabama.

Aun antes de que la escuela se abriera oficialmente en noviembre de 1896, el hijo y la hija del Sr. Jacobs dirigieron clases vespertinas para los ansiosos estudiantes. Los 16 alumnos internos que estuvieron presentes el día de la apertura de la escuela, aumentaron a 23 en dos meses; otros 15 asistían como alumnos externos. Al comienzo de 1898 había instalaciones para alojar a 50 alumnos internos en Oakwood. Estos jóvenes estudiaban medio día, y trabajaban la otra mitad para pagar su pensión y sus estudios. Además de agricultura, los varones en Oakwood aprendieron albañilería y carpintería, mientras las señoritas recibían instrucción en arte culinario, costura, lavado y jardinería.

Durante las siguientes dos décadas se añadieron una variedad de edificios al campus, la mayoría de los cuales fueron levantados por los estudiantes mismos. Aun así, las instalaciones no podían ser ampliadas con la suficiente rapidez para satisfacer la demanda. Cuando terminó el siglo, 55 alumnos se apiñaban en los dormitorios, mientras la mitad de esa cantidad tenían que ser enviados de regreso por falta de espacio. Como esos primeros alumnos habían tenido muy poca oportunidad de educación formal, la instrucción en Oakwood durante la década inicial, se dio a nivel secundario. En 1917 la escuela llegó a ser un colegio con dos años de nivel superior.

El Colegio Madison

Menos de una década después de la fundación de Oakwood para los negros, se estableció otra escuela para blancos como resultado de los continuos llamados de Elena de White para que los ad-

ventistas dedicaran más atención a los estados del Sur, tan descuidados. Las personalidades clave fueron Edward A. Sutherland y Percy T. Magan, quienes en 1901 habían dirigido la reubicación del Colegio de Battle Creek en Berrien Springs, Michigan. Ambos hombres eran reformadores educativos y firmes creyentes en los mensajes guiadores que brotaban continuamente de la pluma de Elena de White. Decidieron renunciar a sus puestos en Berrien Springs y establecer una escuela en el Sur donde los alumnos pudieran ser adiestrados para servir como maestros misioneros de sostén propio. Prepararían a sus alumnos para combinar la evangelización con mejores métodos agrícolas y principios correctos de salud. De este modo podrían ministrar a todas las necesidades de los pueblos montañeses del Sur.

Sutherland y Magan tenían la intención de ubicar su escuela en las montañas, en el sector oriental de Tennessee o en el oeste de las Carolinas, pero a instancia de la Sra. White accedieron a explorar el área alrededor de Nashville. Después de semanas sin tener éxito en encontrar un lugar, los dos hombres aceptaron una invitación de Edson White para remontar el río Cumberland en el barco *Morning Star* con la madre de él y otras personas. A unos 16 kilómetros [10 millas] al norte de Nashville, el barco se descompuso. Mientras esperaban que se reparara, Elena de White y Will Palmer bajaron a tierra. Al comenzar a caminar por una granja venida a menos, Elena de repente se sintió presa de emoción; el lugar se parecía a un área que ella había visto en visión. Ella instó a Sutherland y a Magan a comprar la propiedad.

El desaliento llenó los corazones de los que deseaban desarrollar una escuela. Señalaron los edificios arruinados, la tierra erosionada, y el precio que pedían por la granja, que ellos creían que era demasiado elevado. La Sra. White no se perturbó. Les preguntó: ¿A quién esperaban ellos ayudar? La respuesta fue: "A los granjeros pobres en la zona montañosa". Entonces, la Sra. White contestó si les parecía que sería mejor tener su granja modelo sobre tierra de buena calidad tan diferente de la que tenían las personas a quienes querían ayudar. En cuanto a los recursos, debían confiar que el Señor atendería sus necesidades. Ella pediría a la gente que les ayudaran. Ella instó a la Sra. Nell Druillard, una tía de Sutherland y una mujer que había demostrado tener notables habilidades financieras a través de los años, que se uniera a estos "muchachos" en esta nueva empresa.

Sutherland y Magan todavía vacilaban, pero finalmente decidieron que el estímulo de Elena de White era una prueba clara de su creencia en la inspiración divina de ella. Sintiendo la posibilidad de obtener más dinero de estos "yankees", los dueños de la granja aumentaron repentinamente el precio en $1.000. Todos, menos la Sra. White, interpretaron que esto era una oportunidad para salir de esa situación, en la que estaban vacilando desde el principio. Ella insistió que de todos modos debían comprar la propiedad, y ellos la compraron. Cuando obtuvieron la posesión del terreno, el 1° de octubre de 1904, los fundadores habían registrado la nueva empresa como el Instituto Agrícola y Normal de Nashville; su proximidad a Madison, Tennessee, pronto hizo que se lo llegara a conocer como la "Escuela de Madison". Elena de White demostró, además, su apoyo, al aceptar un cargo en la junta de directores de la institución, la única vez en que ella ocupó un cargo tal.

Hubo sólo once alumnos cuando comenzó el primer período en la Escuela de Madison, en el otoño de 1904, jóvenes idealistas que habían seguido a Magan, Sutherland, la Sra. Druillard y M. Bessie

De Graw desde Berrien Springs. La escuela funcionaba como una gran familia, en la que alumnos y profesores se unían en los cultos matutino y vespertino. Durante el día todos participaban en el trabajo necesario para hacer producir la granja. No era raro que el decano [Magan] dirigiera el grupo de mulas para arar, mientras una de las profesoras salía hacia el pueblo en un carro para vender "mantequilla hecha por el presidente [Sutherland] en el cobertizo que era la cremería". Por la noche, junto a una gran chimenea, había "discusiones variadas de folclor y pedagogía y raciones equilibradas con trabajos de aguja y tejidos y la administración de cataplasmas de afrecho para las manos agrietadas".

Madison sólo proporcionaba el mobiliario más sencillo; las mesas de tablones y cajones como aparadores o tocadores eran la regla. La comida mayormente se limitaba a lo que podían producir en la granja. La filosofía de los fundadores era que cuanto más se aproximaran las condiciones de la escuela a las que los alumnos encontrarían cuando salieran a enseñar, más fácilmente se adaptarían a su vocación. No había calefacción de vapor, ni electricidad, ni máquinas agrícolas costosas sino las que usaban los agricultores sureños a quienes esperaban ayudar. A medida que crecía el número de alumnos, se los ponía a trabajar en la construcción de dormitorios sencillos; de modo que el arte de la construcción se agregó a las ciencias agrícolas.

Había muchas características no convencionales en el sistema educativo inaugurado en Madison. El pago de la instrucción se hacía con el trabajo de los alumnos, más bien que con dinero efectivo. Esto significaba que el efectivo necesario para los gastos de funcionamiento debía provenir de la venta de productos de la escuela, o de patrocinadores, como la Sra. Josephine Gotzian, quien creía en los propósitos por los cuales se había fundado la institución. Elena de White hizo numerosas invitaciones a los que tenían medios para "ayudar en la obra de Madison".

El cuerpo directivo de Madison no estaba compuesto por los profesores o el consejo del presidente, sino por la familia escolar entera, reunidos en una sesión llamada "el Cuerpo Unido". Trabajando juntos los estudiantes y los maestros en este grupo, se establecían los reglamentos, se aplicaba la disciplina, se hacían planes para las mejoras necesarias, y se dirigían los diversos departamentos de la escuela. Sólo los asuntos que exigían dinero efectivo eran enviados a la junta de directores. Una noche por semana se dedicaba a las reuniones del Cuerpo Unido.

Cada alumno en Madison estudiaba sólo una asignatura principal durante el período de nueve semanas; recibía tres horas de instrucción en el aula por día y se le dejaba un tiempo similar para su preparación. Una parte de los alumnos estudiaba de mañana, el resto lo hacía por la tarde. El alumno promedio necesitaba seis horas de trabajo cada día en una de las industrias de la escuela para atender sus gastos escolares. Trabajando lado a lado con los profesores en la huerta y la lechería o en el campo o los gallineros, producía un estrecho espíritu de compañerismo. Todos sabían que esos departamentos eran vitales para producir dinero efectivo para las necesidades de la institución. Los cambios frecuentes de asignación de trabajo permitían que todos adquirieran eficiencia en diversas áreas.

La Escuela de Madison no tenía provisión para atletismo organizado o clubes, clases u otros grupos que pudieran estimular la rivalidad y la competencia. Se esperaba que los estudiantes fueran lo suficientemente adultos como para

encontrar recreación en tareas intelectuales y espirituales. Sutherland y Magan reconocían que la clase de institución que ellos estaban dirigiendo no era para todos, sino sólo para los que estaban motivados por un amor a Cristo que los consumiera, y un deseo de ver que ese amor se revelara a los demás. La escuela de ellos estaba diseñada para ser verdaderamente una "escuela misionera".

La inmensa mayoría de los estudiantes que iban a Madison esperaban ser maestros o educadores para la salud en comunidades rurales. Estudiaban Biblia, historia, ciencias, o gramática durante los períodos regulares de nueve semanas. Entre los períodos regulares, se ofrecían sesiones breves, de tres semanas de duración, dedicadas a habilidades prácticas como carpintería, reparación de calzado o herrería. El primer año la Sra. Druillard ofreció un curso de un año en enfermería práctica e hidroterapia. Más tarde, cuando se añadió un sanatorio a la escuela, en 1907, este curso se alargó a dos años. En todas las asignaturas se enfatizaba la enseñanza para que los alumnos estuvieran en condiciones de enseñar con eficacia el mismo contenido cuando salieran de la escuela.

La expansión en el Sur

Más o menos un año y medio después de abierta la escuela de Madison, los primeros miembros de la familia escolar salieron para comenzar "escuelas externas". A unos 24 kilómetros [15 millas] de Madison, tres miembros del grupo original compraron unas 100 hectáreas [250 acres] de tierra y desarrollaron la Escuela Jardín de Oak Grove. Llegaron allá como colonizadores, pero pronto, a pedido de la comunidad, tenían en marcha una escuela con tres maestros para unos 75 a 80 niños. Cuando la Escuela Jardín Oak Grove quedó firmemente establecida, dos de los fundadores se mudaron unos 32 kilómetros [20 millas] hacia el este, donde en las serranías por encima de Gallatin comenzaron la Escuela Fountain Head, que más tarde llegó a ser la Academia Highland.

Por 1915 había 39 de estos grupos de sostén propio esparcidos por Tennessee, Alabama y Carolina del Norte. Más de tres cuartos de ellos ya habían comenzado escuelas primarias gratuitas. De regreso a Madison, Magan, que ya tenía 44 años de edad, y Sutherland, 46, decidieron tomar el curso de medicina para fortalecer el complejo de la escuela y el sanatorio que ellos dirigían. Viajando en motocicleta hasta Nashville, estudiaron en la Universidad de Tennessee, y recibieron sus títulos de médicos en 1914. Aunque al año siguiente, Magan salió para ser el decano del College of Medical Evangelists (Colegio de Evangelistas Médicos, ahora la Escuela de Medicina de la Universidad de Loma Linda), el Dr. Sutherland dirigió el complejo de Madison durante otros treinta años.

Aun antes de que comenzara la Escuela de Madison, en 1903 la Sra. White había recomendado la fundación de una escuela similar para los negros en el área de Nashville. Durante los años siguientes ella repitió esta recomendación varias veces. Al estudiar estas declaraciones, O. R. Staines, gerente de Oakwood, recibió la impresión de que debía renunciar y comenzar una escuela así. Después de consultar con Magan y Sutherland y de obtener la aprobación de la Sra. White, comenzó a buscar un lugar apropiado.

Por fin, encontró una granja arruinada, pero promisoria, a casi 10 kilómetros [6 millas] del centro de Nashville. Staines y su madre usaron el dinero efectivo de que disponían para pagar la cuota inicial. Staines salió de inmediato hacia Michigan a visitar a sus amigos y familiares y pedir ayuda para pagar el saldo,

además de conseguir ganado y equipos para comenzar la nueva institución, que él había llamado Hillcrest School. Los adventistas de Michigan dieron vacas, caballos, carros, y una diversidad de máquinas agrícolas, suficientes para llenar un vagón de ferrocarril. Durante casi un año Staines viajó por Iowa, Wisconsin y Michigan para reunir fondos para completar el pago del terreno.

Hacia fines de 1908 llegaron a la Escuela Hillcrest los primeros tres alumnos de Mississippi, pero las clases no comenzaron hasta enero de 1909. Al cuarto año había veinte alumnos, todos decididos a salir como maestros a su propia gente. Estos estudiantes se alojaban en cinco unidades pequeñas, similares a una cabaña, en vez de los dormitorios usuales. Hillcrest estaba suficientemente cerca de Madison como para que varios maestros de artes prácticas pudieran ayudar a dar la instrucción en Hillcrest.

Lamentablemente, la Escuela Hillcrest no sobrevivió lo suficiente como para hacer la extensa obra que sus fundadores habían visualizado. Sin embargo, durante sus pocos años de funcionamiento, ayudó a preparar varias docenas de jóvenes para un servicio efectivo en las circunstancias más difíciles. Un ejemplo ilustrará este hecho. La escuela de misión iniciada para los niños negros en Ellisville, Mississippi, estaba por cerrarse cuando Watt Bryant, un estudiante de Hillcrest, decidió hacer que continuara funcionando. Mudó a su familia a una granja de unas 16 hectáreas [40 acres], y luchó contra una sequía que destruyó la mayor parte de su maíz y sorgo. Sin embargo, siguió y proveyó un hogar para una maestra negra con visión misionera, Lily May Woodward. Sin apoyo de la Asociación, Lily May tenía que cobrar a sus alumnos diez centavos por semana. Esto le daba lo suficiente para pagar a los esposos Bryant $1,25 por semana para la pensión y el alojamiento, y $1,50 para sostener dos hermanitos huérfanos en Atlanta, devolver su diezmo, y tener todavía cuarenta centavos cada semana para sus gastos personales. Y la escuela se salvó, y esto demostró que el dinero invertido en Hillcrest daría frutos abundantes.

Lecturas sugerentes para este tema

Antecedentes y trasfondo del adventismo en el sur de los Estados Unidos:

A. W. Spalding, *Origin and History of Seventh-day Adventists*, t. 2 (1961), cap. 18, y t. 3 (1961), cap. 10, es un resumen confiable del período.

E. G. de White, *The Southern Work* (1966), es una compilación de declaraciones acerca del sur de los Estados Unidos que inspiró a los adventistas para entrar en este campo descuidado.

Norman K. Miles, "Tension Between Races", en *The World of Ellen G. White* (1987), Gary Land, ed., rastrea el racismo en el Sur desde el tiempo anterior a la Guerra Civil hasta la Primera Guerra Mundial.

Temas específicos:

Ron Graybill, *Mission to Black America* (1971), es un interesante informe de la experiencia de Edson White con su barco fluvial *Morning Star.*

_________, *Ellen White and Race Relations* (1970), es una elaboración de los conceptos de Elena de White acerca de los problemas entre negros y blancos en los Estados Unidos.

Jacob Justiss, *Angels in Ebony* (1975), es un informe emotivo del desarrollo del adventismo entre los negros estadounidenses hasta 1970.

Delbert Baker, ed., *Telling the Story* (1996), es una compilación de documentos relativos al comienzo del adventismo entre los negros en los Estados Unidos.

Louis B. Reynolds, *We Have Tomorrow* (1984), caps. 1 al 10, describe los esfuerzos persistentes de los negros para trabajar entre su propio pueblo en el sur de los Estados Unidos.

_________, "Anna Knight", en *Early Adventist Educators* (1983), George Knight, ed., presenta una viñeta de los esfuerzos de una hija de ex esclavos para enseñar a los primeros adventistas negros.

Ira Gish y Harry Christman, *Madison: God's Beautiful Farm* (1979), rastrea el papel desempeñado por E. A. Sutherland al establecer la Escuela de Madison.

CAPÍTULO 16

Las dificultades llevan a la reorganización

La iglesia creció rápidamente durante la última década del siglo XIX. Era todavía una denominación pequeña, pero en 1901 los 78.000 miembros empequeñecían a los 3.500 que estaban en las listas de la iglesia en 1863. Durante ese período de crecimiento las seis asociaciones originales habían llegado a ser 57, y la iglesia había organizado 41 misiones esparcidas en las principales regiones del mundo, excepto en China. El presidente de la Asociación General ya no podía prestar una atención cuidadosa a los pequeños detalles del crecimiento y el fortalecimiento denominacional como lo había hecho Jaime White durante las décadas de 1860 y 1870.

Esta expansión no ocurrió sin dificultades. Algunas veces los adventistas se encontraron a la defensiva por causa de las dificultades externas de las que no eran responsables, algunas se relacionaban con la política, y su reacción producía cambios tanto en los reglamentos como en la organización de la iglesia. Algunos problemas eran internos, relacionados mayormente con las instituciones y la administración. Algunas cuestiones eran espirituales y atraían observaciones llenas de preocupación de Elena G. de White y otros dirigentes de la iglesia.

En el proceso de cambio, a comienzos del siglo XX, la iglesia no podía escapar de los presagios de la internacionalización. La denominación estaba todavía lejos de la experiencia globalizadora de la década de 1970 en adelante. Sin embargo, el impacto de los adventistas fuera de los Estados Unidos sobre la iglesia en general era una parte innegable de la experiencia denominacional, mientras los dirigentes de la iglesia estructuraban cambios al comenzar el siglo XX.

Las leyes dominicales y la libertad religiosa

Uno de los movimientos más angustiosos que confrontó a los adventistas hacia fines del siglo XIX, se originó durante la Guerra Civil en los Estados Unidos. Muchos cristianos consideraban ese

holocausto como un castigo divino, diseñado para mostrar a los estadounidenses no sólo el pecado de la esclavitud, sino también señalar su falta de reconocimiento de Dios en la Constitución de los Estados Unidos.

En 1864 algunos celosos adversarios de la creciente secularización en los Estados Unidos, formaron la Asociación Nacional Reformadora, para tratar de lograr una reforma constitucional que específicamente reconociera que los Estados Unidos era una nación cristiana. Ellos negaban todo deseo de unir la Iglesia con el Estado, pero creían que el Estado podía imponer, con todo derecho, los principios generales del cristianismo. La extensa corrupción durante la administración del presidente U. S. Grant convenció a muchos para que apoyaran el movimiento. Pero cuando la propuesta llegó al Congreso, en 1874, fracasó, principalmente porque los legisladores no querían añadir nada a la Constitución que pudiera interpretarse como apoyo hacia un credo religioso.

La Asociación Nacional Reformadora cambió entonces su táctica, presionando la imposición de leyes dominicales. Elena de White había advertido que elementos, tanto de la Iglesia como del Estado, cederían a la demanda popular para la observancia legalizada del domingo. Los adventistas en general esperaban que este movimiento ocurriría inmediatamente antes de la segunda venida de Cristo, lo que le daba un carácter apocalíptico al movimiento en favor de las leyes dominicales. Numerosos estados respaldaron la campaña que representaba las leyes dominicales como la protección de un día de reposo civil sin connotaciones religiosas. En el Sur, conocido como el "Cinturón bíblico", la imposición era abiertamente religiosa.

Muchos estadounidenses veían tanto las leyes dominicales como la legislación que limitaba el consumo del alcohol, como restricciones a su libertad personal. El público se dividió en dos bandos: uno pretendía defender la moralidad, y el otro decía defender la conciencia y la libertad personales. Los adventistas se ubicaban en este último bando, encontrándose como incómodos aliados de los que defendían los intereses del licor por el deseo de conservar las libertades individuales.

En 1882 California llegó a ser el principal campo de batalla de los abogados que se oponían a las leyes dominicales y a la regulación en contra del alcohol, en oposición a los que favorecían los controles estatales. El Partido Republicano endosaba la imposición de leyes dominicales, y los adventistas, que habían tendido a apoyar a los republicanos desde 1856, abandonaron su lealtad en favor del Partido Demócrata. La revista *Signs of the Times* publicó un número especial acerca de la legislación dominical, y en la elección siguiente, los demócratas obtuvieron el control de la legislatura estatal y rechazaron las leyes dominicales. En Iowa, los adventistas se unieron en el esfuerzo para establecer la prohibición [de bebidas alcohólicas] en todo el Estado, pero sólo después que se les aseguró que no la seguiría una ley dominical. Para difundir sus razones de la observancia del sábado y su oposición a las leyes dominicales, los adventistas, en 1884, comenzaron a publicar el *Sabbath Sentinel* (El Centinela del Sábado), un periódico mensual pequeño del que se distribuyeron más de 500.000 ejemplares durante su existencia de un año.

Surgió la persecución contra los violadores de las leyes dominicales y los esfuerzos para impedirla fracasaron. Un adventista de Georgia pasó treinta días en la cárcel después de rehusar pagar una multa por arar su campo en domingo. Poco después de su liberación falleció, y algunos supusieron que las condiciones

miserables en la cárcel apresuraron su muerte. En 1885, cinco adventistas de Arkansas, uno de ellos pastor, fueron arrestados por trabajar en domingo, pero no se hizo ningún esfuerzo por detener a otros no adventistas que trabajaban en domingo. El juez informó a los acusados que la conciencia individual no estaba por sobre la ley. Casos semejantes surgieron también en Tennessee.

El movimiento para proteger el domingo se esparció más allá de los Estados Unidos. Durante la siguiente década, más de un centenar de adventistas estadounidenses y treinta miembros de la iglesia fuera de los Estados Unidos sufrieron multas por trabajar en domingo. Pagaron más de $2.200 en multas, estuvieron más de 1.400 días en prisión, y más de 450 días en trabajos forzados.

Otro tema de preocupación para los adventistas fue el apoyo que las organizaciones de temperancia daban a las leyes dominicales. En 1887, tanto el Partido Prohibicionista como la Unión Cristiana Femenina de Temperancia, favorecían tal legislación con el fin de mejorar la moralidad estadounidense. Wilbur Crafts, un pastor estadounidense, organizó el Partido Norteamericano de la Unión del Día de Reposo [como llaman al domingo en muchos lugares de los Estados Unidos. N. del T.] para apoyar la protección del domingo. Los adventistas contestaron por medio de una comisión especial de libertad religiosa en cada Asociación, informando al público acerca de las amenazas a la libertad de conciencia que planteaba la legislación dominical. En Minnesota la comisión ayudó a bloquear el rechazo de una cláusula de excepción que protegía a los sabatarios para no ser perseguidos, y en Arkansas los defensores de la libertad religiosa consiguieron el restablecimiento de una cláusula de excepción que favorecía a los observadores del sábado.

Los defensores del domingo también estaban trabajando con el fin de producir una ley dominical nacional. El Senador Henry W. Blair, de New Hampshire, introdujo su Proyecto de Descanso Dominical en el Congreso, culminando con éxito en 1888 una gigantesca campaña de peticiones dirigida por Wilbur Crafts y la Unión Cristiana Femenina de Temperancia para apoyar el domingo. Varios grupos religiosos apoyaron a Blair, entre ellos, la Asociación General Metodista, la Asamblea General Presbiteriana, y la Sociedad Bautista de Misiones Domésticas.

El lenguaje claramente religioso del proyecto de ley hizo que fuera derrotada, pero Blair, sin darse por vencido, eliminó esa terminología y añadió una cláusula de exención con la esperanza de ganar votos en el Congreso. Esta maniobra satisfizo a los bautistas del séptimo día, pero A. T. Jones, que representaba el punto de vista adventista ante la comisión parlamentaria que consideraba el proyecto, argumentó con persuasión de que las leyes justas no necesitan cláusulas de exención. La libertad religiosa es un derecho, no un privilegio sujeto a los caprichos de la mayoría. El Proyecto Blair fracasó otra vez.

Entretanto, el Cardenal Gibbons, de Baltimore, principal vocero de la Iglesia Católica Romana en los Estados Unidos, anunció su acuerdo con la campaña para limitar el trabajo en domingo. Simultáneamente, la Asociación Nacional Reformadora buscó el apoyo del sindicalismo presentándose como la representante de dos millones de trabajadores estadounidenses forzados a trabajar siete días por semana.

Los adventistas respondieron acelerando su campaña contra la legislación dominical. En 1886, antes de que el problema de las leyes dominicales llegara a alcanzar el nivel nacional, la Pacific Press lanzó un periódico mensual, *The Ameri-*

can Sentinel (El Centinela Norteamericano), dedicado a la libertad religiosa. En él, una serie de directores recordaron a los estadounidenses los antecedentes históricos de la separación de la Iglesia y el Estado incorporados en la Declaración de Derechos [que incluyen las primeras diez enmiendas a la Constitución de los Estados Unidos]. Los líderes adventistas también patrocinaron un pedido contra el Proyecto Blair y organizaron conferencias sobre libertad religiosa. "Comisiones de prensa" en las asociaciones locales se pusieron en contacto con los diarios para conseguir apoyo editorial para su causa. Toda esta actividad culminó en 1889 cuando los dirigentes de la iglesia fundaron la Asociación Nacional de Libertad Religiosa para despertar la opinión pública contra cualquier erosión de la doctrina histórica de la separación de la Iglesia y el Estado en los Estados Unidos.

Antes del año, la nueva asociación afrontó su primera prueba grande. Una propuesta del Congreso declarando ilegal forzar a una persona a trabajar en domingo en el Distrito de Columbia ganó considerable apoyo de las fuerzas laborales. A. T. Jones y la Asociación de Libertad Religiosa vieron el proyecto, conocido como el Proyecto Breckenridge, como un hábil giro y un primer paso hacia una ley dominical nacional. Jones y otros dos pastores adventistas dieron sus testimonios ante la comisión del Congreso que estaba considerando la propuesta; Crafts y sus aliados presionaban a los legisladores a aceptarla, pero la comisión rehusó informar el proyecto para que fuera votado por la Cámara de Representantes debido a su naturaleza religiosa.

Estos resultados fueron gratificantes, pero la Asociación de Libertad Religiosa no siempre tuvo éxito. A pesar de un juicio extendido, no pudieron impedir la condena de un agricultor de Tennessee, R. M. King, por trabajar en domingo. Los procesamientos en Tennessee aumentaron, aun frente a la oposición de los principales diarios de todo el país, que calificaban estos actos como fanatismo religioso y persecución. La asociación también habló contra una medida parlamentaria para cerrar la Exposición Norteamericana de Chicago los domingos. Jones declaró que el Congreso no tenía el derecho de decidir de abrir o de cerrar la exposición en un día ampliamente aceptado como día de adoración, pero la comisión del Congreso no estuvo interesada en sus argumentos.

Jones fue un enérgico defensor de la separación de la Iglesia y el Estado, pero algunas de sus conclusiones eran demasiado enfáticas, en opinión de Elena de White, quien animó a la Asociación de Libertad Religiosa a retractarse de algunas de ellas. Entre esas conclusiones estaban: (1) que la denominación no pretendería la exención de impuestos civiles para los edificios de sus iglesias y propiedades institucionales; (2) los adventistas no podrían, moralmente, aceptar donaciones de las agencias del gobierno; por ejemplo, la donación de la tierra en Solusi, África, (3) los adventistas encarcelados por trabajar en domingo no debían trabajar horas extra en lugar de las del sábado, mientras estuvieran presos, (4) estaba mal que los adventistas votaran o participaran de ninguna manera en el proceso político, y (5) que estaba mal impedir que los empleados adventistas en las instituciones denominacionales, trabajaran seis días por semana si querían hacerlo.

Jones tomó esas decisiones en el contexto de los asuntos estadounidenses, pero la creciente importancia de las implicaciones internacionales en la reglamentación de la iglesia pronto llegaría a ser obvia. Las casas editoras en Suiza e Inglaterra estuvieron en conflicto con las leyes nacionales en el asunto de la semana de seis días de trabajo. Las leyes

para las fábricas en ambos países prohibían el trabajo en domingo y limitaban la semana de trabajo para las mujeres y los niños. En armonía con las convicciones de Jones y con la aprobación de los dirigentes de Battle Creek, los adventistas en Suiza, en 1893, y en Inglaterra, en 1895, decidieron que las palabras del cuarto mandamiento: "seis días trabajarás", eran tan obligatorias como la prohibición de trabajar en sábado. Su lógica los llevó a trabajar en domingo en las empresas editoras. El resultado fue negativo. Sufrieron tanto los pedidos de trabajo como una serie de multas y clausuras. La clausura de la imprenta en Suiza fue permanente, pero la de Inglaterra fue reabierta.

En su mayoría, a fines del siglo XIX, los grupos de temperancia en Norteamérica se habían separado de la imposición de las leyes dominicales. Aunque la esposa del Dr. Kellogg no era adventista, ella y su esposo desarrollaron contactos estrechos con los dirigentes de temperancia, y él apareció ante la Unión Cristiana Femenina de Temperancia como conferenciante, y ella trabajó en sus comisiones a nivel nacional. Podemos especular que la influencia de los esposos Kellogg, sumada a los esfuerzos de la Asociación de Libertad Religiosa, tuvieron su efecto. Cualesquiera hayan sido las causas, tanto la agitación en favor de las leyes dominicales como el arresto de adventistas desaparecieron virtualmente al amanecer el nuevo siglo.

Dilemas espirituales

La posición extrema que tomaron A. T. Jones y otros con respecto a la libertad religiosa ilustra un problema que molestó a la iglesia en otras partes también. En 1899, el presidente de la Asociación General, George Irwin, comentó que los adventistas estaban inclinados a ir a los extremos en casi cualquier cosa. Unos pocos meses más tarde, Stephen Haskell observó que él nunca había visto esa tendencia entre los miembros de iglesia para conseguir algo nuevo. Tanto Haskell como Daniells creían que esta mentalidad era el resultado de los intentos satánicos de pervertir el mensaje de 1888 sobre la justificación por la fe y de distraer a los adventistas de las verdades fundamentales.

Cualquiera que haya sido la causa, los dirigentes de la iglesia se dieron cuenta de que los reavivamientos espirituales en Healdsburg en 1885 y en Battle Creek en 1892-1893 se habían estancado, seguidos por períodos de oscuridad espiritual. En Healdsburg surgió una objeción fanática a recibir la ofrenda de la escuela sabática, que luego degeneró en críticas agudas contra el liderazgo de la iglesia. En Battle Creek, los deportes competitivos distrajeron a los alumnos de la espiritualidad. Elena G. de White escribió que las agencias satánicas estaban trabajando para neutralizar las bendiciones de la gracia celestial.

Otra posición teológica extrema involucró la oración por los enfermos. Algunos, incluyendo a A. T. Jones, E. J. Waggoner y W. W. Prescott, por un tiempo adoptaron conceptos que estaban muy próximos al de la sanidad por fe. Con una lógica dudosa, algunos pastores también enseñaron que la gente que tenía cabello gris o los que estaban físicamente deformados no podrían recibir el sello de Dios, arguyendo que ambas condiciones contradecían el estado de perfección necesario para completar la obra de Dios. En el Colegio de Battle Creek algunos miembros del personal enseñaban que la vida era tan sagrada que estaba mal matar insectos, serpientes y roedores.

Hablando ante la sesión de la Asociación General, en 1899, E. J. Waggoner afirmó que todos los que guardaban los mandamientos de Dios también debían

tener el espíritu de profecía. La pregunta de si los consejos divinos vendrían mediante otras personas fuera de Elena de White, había conducido anteriormente a controversias. Las personas que se declaraban las mensajeras especiales de Dios expresaron su opinión. En 1884 una cierta Anna Garmire, de Petoskey, Michigan, pretendió que Dios le había revelado en una visión que el tiempo de gracia terminaría para todos los pecadores en octubre de ese año. En la década de 1890, poco después que Elena de White y su hijo Willie salieron de los Estados Unidos hacia Australia, otra ferviente señorita, Anna Phillips afirmó que ella estaba recibiendo testimonios para enviar a otras personas. A. T. Jones, Prescott y Haskell, por un tiempocreyeron que ella era otra mensajera de Dios, aunque Haskell dudaba que los mensajes fueran para otras personas.

La confusión sobre Anna Phillips y la posibilidad de que hubiera otra mensajera del Señor además de Elena de White, eran síntomas de las condiciones agitadas que había en Battle Creek entre 1894 y 1903. O. A. Olsen recordó que la oposición a la doctrina de la justificación por la fe había desaparecido en 1892 y que siguieron reuniones espirituales maravillosas. En la sesión de la Asociación General del año siguiente era común escuchar hablar del comienzo del derramamiento de la lluvia tardía. La gente abría generosamente sus bolsillos para difundir el mensaje en alta voz. En contraste, en 1896, Olsen percibía oscuridad, dudas, insinuaciones y confusión.

Problemas financieros

En cierta forma estos problemas espirituales estaban relacionados con las finanzas. Una severa depresión cayó sobre los Estados Unidos en 1893 y los ingresos denominacionales disminuyeron. Al mismo tiempo, algunos adventistas ricos llegaron a desencantarse con los largos viajes que algunos dirigentes de la iglesia hacían alrededor del mundo. El propósito de estos viajes era justificable: aconsejar a los líderes de las misiones mundiales y obtener mejores ideas sobre cómo iniciar la obra de la iglesia en otras regiones del globo. A pesar de estas buenas intenciones, no todos los adventistas veían los viajes de esta manera.

Uno de los ejemplos más notorios de uno de estos paseos globales que salió al revés fue el de L. C. Chadwick, presidente de la Sociedad Internacional de Tratados y miembro de la Junta de Misiones Extranjeras. Después de su conversión, rápidamente llegó a la Asociación General y en 1891 fue enviado en un viaje de consultas por México, América Central, el Caribe, Sudamérica, Europa y África. Su viaje se extendió hasta bien entrado 1892. Su salida de la obra fue igualmente rápida. En la primavera de 1893 dejó su empleo denominacional después de transacciones financieras dudosas y pronto comenzó a trabajar para los bautistas. El tesorero de la Asociación General, W. H. Edwards, llamó el viaje de Chadwick una escapada que le costó a la iglesia $4.000.

La iglesia a veces recibía donaciones de propiedades, pero después de pagar los gastos legales y de administración, los valores deprimidos de las propiedades hacían difícil vender estas donaciones con beneficios. Las ofrendas declinaron, reflejando el deterioro económico en los Estados Unidos, pero irónicamente, la lista de salarios de la Asociación General se triplicó entre 1892 y 1895. La denominación estaba con serias dificultades.

La iglesia afrontó sus gastos crecientes con dinero prestado. Muchos adventistas, creyendo que los bancos no eran seguros después del pánico de 1893, depositaron su dinero en la iglesia en forma de préstamos. La denominación, de este modo, tenía abundancia de dinero

para gastar, pero el pago de los intereses no estaba equilibrado con los ingresos. Estaba operando con capital prestado, y tuvo dificultades para pagar cuando los acreedores quisieron su dinero de vuelta.

Las condiciones económicas afectaron a los ingresos de la iglesia de otras maneras. El diezmo, la principal fuente de ingresos, estaba bajo el control de las asociaciones, que enviaban el 10 por ciento a la Asociación General. Los ingresos por el diezmo variaban mucho, porque algunas asociaciones estaban formando reservas excesivas de dinero mientras otras sólo podían emplear un mínimo de personal. En ocasiones, las asociaciones financieramente sólidas hacían préstamos de los diezmos para ayudar a la parte de la iglesia que estaba luchando por mantenerse, pero esos recursos momentáneos no eran soluciones genuinas para los problemas financieros. Recién en 1905 la iglesia desarrolló un método para distribuir los excedentes de diezmos para ayudar a las áreas administrativas que sufrían por falta de fondos.

Las ofrendas de la escuela sabática, otra fuente de recursos, también bajó. La Asociación de Escuelas Sabáticas controlaba estas ofrendas que usaba para comenzar la obra en regiones nuevas. Para mantener estos proyectos, la Asociación General organizó dos categorías de ofrendas: las ofrendas del primer día, y una ofrenda especial de Navidad. Las ofrendas del primer día se originaron siguiendo el consejo de Pablo a los corintios, de que pusieran aparte donaciones el primer día de la semana. La ofrenda de Navidad se recogía al final de la Semana anual de Oración. Durante años, éstas fueron las dos principales fuentes de apoyo para las misiones.

En 1895 todas las ofrendas habían sufrido sustancialmente. Las ofrendas del primer día llegaron a ser menos de seis centavos por miembro en un trimestre. Frente a la declinación en las dádivas y los aumentos de los costos, el presidente de la Asociación General, Olsen, pidió a sus subordinados que estimaran en forma tan realista como fuera posible los ingresos que esperaban para el año siguiente, y que sistematizaran sus finanzas en armonía con esos cálculos. Fue el primer paso para formar un presupuesto denominacional.

Olsen se castigó a sí mismo verbalmente por no haber pensando antes de esta manera organizada para manejar las finanzas, pero la iglesia ya estaba más profundamente metida en problemas de lo que un presupuesto pudiera resolver. La Asociación General contribuyó generosamente para la construcción del Sanatorio de Boulder, comenzado en 1895, pero esos costos sobrepasaron las estimaciones. A mediados de 1896 L.



O. A. Olsen (1845-1915) llegó a ser presidente de la Asociación General inmediatamente después de la tensa sesión de Minneapolis en 1888. Estuvo acosado por problemas de organización antes de salir del cargo en 1897.

T. Nicola, el secretario de la Asociación General, informó que la tesorería estaba vacía y que lo iglesia no podría enviar obreros nuevos ni pagar a sus acreedores, entre ellos Francis Wessels que estaba demandando, por lo menos, un pago parcial de los miles de dólares que había prestado a la Asociación General.

En la sesión de la Asociación General realizada en 1897, G. A. Irwin sucedió a Olsen. El nuevo presidente no tuvo mucho más éxito en mejorar la situación financiera desoladora. La tesorería de la Asociación General terminó el año 1898 con un saldo en caja de $ 61,20 y centenares de miles de dólares de dẹuda. Un recorte de un cuarto de salario en los ingresos de los empleados fue de poca ayuda. En 1901, el presidente entrante, A. G. Daniells, encontró que la iglesia estaba atrasada en el pago de sueldos en $20.000. Las estimaciones para el año siguiente colocaban la deuda combinada de las instituciones adventistas en dos millones de dólares.

No es de extrañarse que Daniells caracterizara la situación como un desastre. Esta situación había originado años de peleas que habían agotado la energía espiritual de la iglesia y habían frenado seriamente su misión de difundir el Evangelio. Él veía a los líderes en las oficinas centrales transformados en "un cuerpo de contorsionistas, maquinadores y arrebatadores, procurando conseguir dinero para pagar esas deudas".

Una gran parte de la deuda se debía a las expansiones institucionales en Battle Creek. El sanatorio, la Review and Herald y el colegio se expandieron prodigiosamente. La fabricación de alimentos también se amplió. Se inició una escuela de medicina, un orfanato y un hogar de ancianos. Algunos promovieron esas empresas pensando que le darían firmeza a la obra, pero Elena de White estaba en desacuerdo, señalando que era el carácter de los dirigentes mismos lo que debía cambiar.

Comienza el cambio

La expansión en Battle Creek demandaba más adventistas para el funcionamiento de las instituciones, lo que significaba que había menos adventistas disponibles para otras partes del mundo adventista. Elena de White aconsejó que los adventistas establecieran otros centros para equilibrar la obra, pero Olsen no tenía suficiente personalidad para enfrentar los argumentos de hombres como Kellogg y A. R. Henry de la Review and Herald, que convencieron a los hermanos de que echaran más dinero en Battle Creek. Este crecimiento desenfrenado impulsó a los que vivían en las oficinas centrales a pensar que ellos eran el eje alrededor del cual giraba toda la denominación. Unos pocos hombres en el centro tenían un poder excesivo sobre el desarrollo de la denominación entera. Los líderes en otras empresas de la iglesia llegaron a sentir que no podían hacer nada importante sin consultar a las oficinas centrales. Esto llevó a demoras frecuentes y largas en los planes.

El carácter de varios hombres en esta estructura de poder hizo que fuera aun más peligrosa. Elena de White estaba específicamente preocupada por A. R. Henry y Harmon Lindsay, ambos con experiencia en administraciones financiera cuando Olsen llegó a la presidencia. Lindsay era el tesorero de la Asociación General; además de ser el tesorero de la Review and Herald, Henry también era el presidente de la Asociación Legal de la Asociación General, organismo que tenía los títulos de las propiedades generales de la iglesia.

Henry había sido una vez un negociante en ganado y presidente de un banco en Iowa. Después de unirse a la Review and Herald en 1882, dio un vuelco a la

empresa que antes daba pérdidas y la hizo una empresa rentable, pero sus métodos estaban abiertos a sospechas. Inició una campaña para reducir los derechos pagados a los autores, lo que produjo conflictos con Elena de White que argumentaba que los escritores tenían derecho a una compensación justa por sus obras. Henry desarrolló un sistema bancario en la Review and Herald, recibiendo y pagando depósitos a las personas, como también a las instituciones de la iglesia. Con la ayuda de los fondos denominacionales se ocupó de empresas personales: una caballeriza, un negocio de maderas, un depósito de carbón de piedra, y la administración de propiedades arrendadas. Él justificaba sus actividades usando a veces las ganancias para beneficio denominacional, como en el caso de las ganancias de las transacciones de propiedades que ayudaban a sostener la iglesia mientras se construía el Colegio Unión. Además de sus actividades dudosas, era áspero y autoritario.

La experiencia de Lindsay en la Asociación General databa de 1874. Sus habilidades y larga relación con la iglesia lo hacían aparecer como un consejero valioso para el presidente de la Asociación General, pero él se unió con Henry para promover negocios astutos y hábiles, que extraían toda ventaja legal, aunque no siempre ética, de una situación. Por cuanto Olsen tenía poca confianza en sus propios juicios financieros, se apoyaba tanto en Henry como en Lindsay. Él admitía que con frecuencia las discusiones eran contrarias al espíritu de Cristo, y que él debía haber reprendido a los dos hombres en vez de depender de ellos.

La Sra. Elena de White lo instaba tenazmente, hasta que finalmente Olsen reemplazó tanto a Henry como a Lindsay, hacia fines de 1895. A pesar de su largo registro de trato áspero, él los despidió con palabras de comprensión, de aprecio y de ánimo. Era típico de Olsen, un hombre cauto por naturaleza, que asignaba más valor a la paciencia y a la tolerancia que a la condenación y a la dureza.

Olsen mismo no tenía planes de permanecer en la presidencia después de la sesión de la Asociación General de 1897, pero antes de dejar el cargo intentó corregir otros problemas en la Review and Herald. Un espíritu de secularismo saturaba a Battle Creek, una actitud que el liderazgo agresivo de Henry exacerbaba en la casa editora. Los administradores veían la Review como una empresa en vez de un instrumento para promover el mensaje adventista. Estaban descontentos con sus salarios, que eran inferiores que los que se obtenían en otras empresas similares. Clement Eldridge y Frank Belden, dos de estos hombres, se fueron buscando pastos más verdes en Chicago.

Los que quedaron en la Review continuaron la agitación por salarios más elevados, a pesar del hecho de que algunos de sus salarios excedían a los de los miembros de la Junta de la Asociación General. El cuadro era aún más oscuro después que una investigación, en 1897, sacó a luz diversos abusos, uno de los cuales era que los administradores de la Review no concedían aumentos de salarios por méritos, a los que trabajaban en la planta. A. T. Jones, que presidió la investigación, concluyó que la administración también había fallado en adiestrar adecuadamente a los obreros jóvenes, no había promovido a las personas dentro de la organización, había descuidado el estado sanitario del lugar de trabajo, y no había intentado trabajar para el beneficio espiritual de los empleados no adventistas que tenían. El informe fue acusador.

Una nueva administración en la Review se puso a corregir estos abusos, pero uno de los problemas de los que no

se ocupó fue el de la falta de equilibrio entre el trabajo comercial y los relacionados con la iglesia. I. M. Evans, el nuevo gerente, observó en 1901 que el grueso de la actividad todavía estaba en el mundo comercial. Los catálogos de Montgomery Ward [una gran tienda de ventas generales por catálogo] parecían ser más importantes que los libros religiosos. Entre paréntesis, podríamos señalar que las mismas condiciones existían también en la Pacific Press.

Rectificar estas condiciones no era fácil. Después de abandonar la Review, Henry consiguió un lugar en la junta de directores, al obtener la ayuda de Lindsay, y utilizar los votos a distancia entre los accionistas de la Review. Aun antes de su eliminación del cargo, Henry había hecho un voto de vengar cualquier acción que se tomara contra él, y al año siguiente, 1897, descargó una bomba al iniciar un juicio por $50.000 en daños, pretendiendo haber recibido un trato infamante de Elena de White y de Olsen. La Review inició una contrademanda, acusando a Henry de haber malversado $40.000. Henry contraatacó, declarando que no se le había pagado un salario justo. Una componenda parecía ser la única salida del pantano en que estaban, lo que consiguió A. T. Jones, por el que ambos bandos retiraban sus demandas, y someterían sus quejas a un arbitraje. El resultado fue que Henry merecía un reembolso de $33.000 porque no se le había pagado lo correcto, pero la Review se rehusó a pagarlo.

Más tarde, los dirigentes de la iglesia procuraron la reconciliación con Henry, pero su relación con la iglesia siguió siendo irritante. Sin embargo, siguió siendo miembro de la iglesia hasta su muerte en 1909. Lindsay, a quien Olsen describía como un hombre tranquilo aunque murmurador, se separó de la iglesia y murió perteneciendo a la Ciencia Cristiana.

La centralización del poder en la Asociación General

Aunque las luchas en la Review and Herald podían atribuirse en parte a la estructura administrativa de la iglesia y sus instituciones subsidiarias, fueron principalmente un conflicto entre personalidades fuertes y la iglesia. Líderes resueltos se encontraron reñidos con el propósito de la denominación, y al final perdieron.

La iglesia también afrontó serios problemas a nivel de la Asociación General y sus entidades menores, las asociaciones. Personas de carácter dominante también ocuparon cargos administrativos en la iglesia, pero a medida que avanzaban las décadas de 1880 y 1890, los problemas parecieron girar sobre el tema de la filosofía del liderazgo y los problemas pragmáticos de la organización que reflejaban las necesidades de un cuerpo espiritual que se estaba volviendo más grande y esparcido.

En 1873, una década después de la formación de la Asociación General, el presidente de la iglesia, George I. Butler, escribió que el liderazgo de Jaime y Elena de White era indiscutible, porque Dios los había elegido específicamente para dirigir. Además, él declaró que todos los adventistas tenían el deber de ceder ante los esposos White, en asuntos de los reglamentos de la iglesia. Aunque la sesión de la Asociación General aceptó los conceptos de Butler, el acuerdo hizo que los esposos White se pusieran nerviosos. Poco después, Elena señaló los peligros del juicio de una sola persona que controlaba la mente de otras, añadiendo que era impropio que su esposo cargara las responsabilidades que otros debían llevar.

Sin embargo, Jaime White llegó a ser presidente otra vez en 1874, pero dos años más tarde, los delegados a la sesión de la Asociación General registraron el voto que "la más alta autoridad entre los

adventistas del séptimo día se encontraba en la voluntad del cuerpo de esas personas, como es expresada en las decisiones de la Asociación General cuando actúa dentro de su jurisdicción apropiada... Todos debían someterse a tales decisiones, sin excepción, a menos que puedan mostrar que están en conflicto con la Palabra de Dios y los derechos de la conciencia individual". Fue una declaración valiente, pero su calidad de tipo constitucional expresaba una filosofía de la autoridad que ponía la Biblia en su lugar correcto pero permitía que los instrumentos humanos, actuando en cooperación, aplicaran sus principios, mientras reconocían que los individuos retenían su derecho personal de conciencia. Ninguno podía racionalizar un gobierno personalista sobre la base de este acuerdo.

Pero la realidad de la autoridad de la iglesia no era tan ideal como la declaración. Los adventistas estaban juntos sólo poco tiempo, cada año, para hacer decisiones; durante los meses intermedios, esperaban el liderazgo de la Junta Ejecutiva de la Asociación General y su presidente. Jaime White ocupó la presidencia por un total de diez años en tres ocasiones diferentes entre 1865 y 1880. Entre 1871 y 1888, George Butler fue presidente dos veces, totalizando 11 años en ese cargo. Los años combinados de estos dos hombres fueron 21 de los 25 años que hubo entre la formación de la Asociación General y la sesión de Minneapolis cuando la doctrina de la justificación por la fe ocupó el escenario. Durante esos años es dudoso que Butler cediera en su concepto de una presidencia fuerte.

Las circunstancias fueron ambivalentes, pues tenían a su favor el ejercicio centralizado de la autoridad, y contra él la necesidad de descentralizar ese poder. En 1885, la Sociedad Internacional Misionera y de Tratados, la Asociación de Escuelas Sabáticas, la Sociedad Adventista de Educación, el Instituto de Reforma de la Salud, y la Sociedad Norteamericana de Salud y Temperancia, todas funcionaban como organizaciones parcialmente independientes aliadas con la Asociación General, pero no dependientes de ella. Butler era el presidente de la Asociación General, y también el presidente de la Asociación Adventista del Séptimo Día de Publicaciones (el nombre legal de la Review and Herald) y la Sociedad Adventista de Educación, que administraba el Colegio de Battle Creek. Stephen N. Haskell dirigía la Sociedad Misionera y de Tratados y la Asociación de Publicaciones del Pacífico de los Adventistas del Séptimo Día. W. C. White presidía la Asociación de Escuelas Sabáticas, y J. H. Kellogg dirigía el Instituto de Reforma de la Salud y la Sociedad Norteamericana de Salud y Temperancia.

La Junta Ejecutiva de la Asociación General, de cinco miembros, que idealmente debía dar consejos al presidente, estaba fragmentada. En 1885, O. A. Olsen era el único miembro fuera de Butler que vivía en Battle Creek. De los otros tres miembros, Haskell vivía en Massachusetts, R. A. Underwood en Ohio, y W. C. White estaba en Europa. Las consultas eran virtualmente imposibles, lo que dejaba a Butler librado a su propio juicio, pero él tenía poco control sobre los dirigentes de actividades específicas, los que establecían sus propios reglamentos. La centralización y la descentralización operaban al mismo tiempo. En estas circunstancias, un gobierno bien coordinado no podía existir, y el cumplimiento de la declaración de 1876 sobre la autoridad estaba lejos de cumplir su ideal.

El Concilio Europeo

De los adventistas en Europa vino la sugerencia para establecer procedimientos que pudieran corregir el atascamiento

administrativo en las oficinas centrales de la iglesia. Por causa de las comunicaciones lentas entre Battle Creek y los campos que estaban fuera de los Estados Unidos, Haskell recorrió Europa en 1882, para dar consejo y otras ayudas. En su agenda había un concilio al que los líderes de las diversas partes del continente pudieran asistir. Reunidos en Basilea, Suiza, el primer Concilio Misionero Europeo tuvo tanto éxito que los delegados establecieron una organización rudimentaria, e hicieron planes para reuniones anuales.

La segunda reunión no se llevó a cabo hasta 1884 cuando Butler pudo asistir también. El Concilio preparó un borrador de Constitución y estableció cabezas administrativas para dirigir la iglesia en tres grandes regiones de Europa. La discusión también atendió cuestiones prácticas, incluyendo la preparación de obreros nacionales, la necesidad de una imprenta en Suiza, y escuelas denominacionales por todas partes, cómo proveer ayuda para campos específicos, los medios para alcanzar autosuficiencia financiera, y el mantenimiento de la sencillez en la vestimenta y la adoración. Elena de White y su hijo W. C., asistieron a las reuniones de 1885 y 1886. De estas reuniones surgieron sugerencias para la Asociación General en cuanto a las finanzas y a los obreros que simplificaran la tarea de la administración denominacional en Battle Creek.

La participación de Elena de White confirmó su creencia en cuanto a los peligros de que uno o dos hombres establecieran pautas para que todos las siguieran. Durante los siguientes 15 años, ella repetidamente instó a los dirigentes de la iglesia a reunirse para tomar consejo como habían hecho los europeos, y permitirles más iniciativa a los obreros jóvenes. Ella le dijo específicamente a una persona que él no era el único hombre a quien Dios quería usar.

Y se obtuvieron resultados. Para ampliar las consultas, la Asociación General aumentó la Junta Ejecutiva de cinco a siete miembros en 1886. La Asociación legal de la Asociación General también nació en 1886, una corporación legal para ser la poseedora de las propiedades de la iglesia en todo el mundo, y para servir como el brazo financiero de la denominación. Butler actuó como presidente de la iglesia y también de la asociación legal, pero en 1887 la denominación estableció el cargo de un asistente administrativo del presidente para ayudarle en los asuntos de oficina. Tres secretarios generales se unieron a la administración de la Asociación General, cada uno de los cuales supervisaba la educación, las misiones extranjeras y las misiones locales. El cargo de secretario de las misiones locales duró sólo dos años, pero los restantes dos cargos duraron hasta 1896, cuando hubo una nueva reorganización.

Cambios estructurales adicionales

El Concilio Europeo había demostrado que era práctico dividir la administración de la iglesia en regiones. En 1888, la Junta Ejecutiva de la Asociación General recientemente elegidarechazó una propuesta de separar Canadá de los Estados Unidos en su administración, pero dividió a América del Norte en cuatro grandes distritos, cada uno bajo la supervisión general de uno de los miembros de la comisión. Después de un año con este experimento, los delegados a la sesión de la Asociación General reubicaron los límites de los distritos, creando seis áreas sobre la base de la geografía y la feligresía de la iglesia. Hasta entonces, las sesiones de la Asociación General se reunían cada año, pero en 1889 los delegados eligieron reunirse cada dos años, y en los años intermedios habría concilios regionales.

Los superintendentes de los distritos

servían como enlace entre las asociaciones y la Asociación General. Asistían a las reuniones campestres y a las sesiones de las asociaciones, dando ayuda en asuntos administrativos, y manteniendo informada a la Asociación General de los problemas que podrían afectar a la iglesia como un todo.

La mayor parte de la discusión en 1889 giró en torno a la idea de incorporar las diversas asociaciones y sociedades denominacionales a la estructura de las asociaciones, y se nombró a un secretario a nivel de las asociaciones para supervisar esa actividad. El resultado esperado sería un programa coordinado bajo la dirección de la Asociación. Los delegados no podían ponerse de acuerdo sobre los beneficios de este plan, y después de un prolongado debate, pidieron que se retirase la propuesta y se eliminaran esas discusiones de las actas de la sesión. Entonces, inclinándose en la dirección opuesta, los delegados establecieron otra organización semiindependiente, la Junta de Misiones Extranjeras, que incluía entre sus miembros, a los miembros de la comisión de la Asociación General. Este nuevo grupo asumía la responsabilidad de dirigir las misiones denominacionales fuera de Norteamérica. En ese momento ninguno previó que en menos de una década y media, el plan que los delegados rechazaron, llegaría a ser la estructura esencial de la iglesia.

Otro plan abortado en 1889 pedía un control centralizado de todas las actividades publicadoras de la iglesia. Una corporación organizaría a todas las empresas bajo una sola administración. A pesar del vigoroso apoyo de la Review and Herald y la recomendación de la comisión sobre la consolidación, Elena de White se opuso a la idea, abogando para que las casas publicadoras se mantuvieran separadas manteniendo su propia individualidad, en lugar de caer dentro del molde de una persona o de un grupo pequeño. Su consejo prevaleció.

El plan de establecer distritos, que tenía sus raíces en el Concilio Europeo, que había experimentado con administraciones regionales, había demostrado su éxito desde su comienzo en 1888, y llevó a la idea de crear formalmente centros administrativos intermedios, entre las asociaciones de cada Estado en los Estados Unidos y la Asociación General. El presidente Olsen introdujo la idea en 1892, pero no presionó, y la idea murió. Dos años más tarde, en 1894, cuarenta delegados a la primera reunión campestre en Australia organizaron la primera entidad intermedia, la Unión Asociación de Australasia, al unir las asociaciones de la región. En la sesión de la Asociación General de 1897, George Irwin, el presidente recientemente elegido, intentó reorganizar los distritos de Norteamérica en uniones, siguiendo el modelo de Australasia, pero no tuvo más éxito que el que Olsen había tenido en 1892. En cambio, para proporcionar más representación, los delegados a la sesión expandieron la Junta Ejecutiva de la Asociación General a trece.

Mientras la estructura denominacional se volvía progresivamente más pesada para manejar, los líderes de la iglesia fuera de los Estados Unidos estaban demostrando métodos efectivos para manejarla. Dos años después que Asa T. Robinson sirvió como miembro de la comisión de planes durante la sesión de la Asociación General de 1889, él representó a la denominación en Sudáfrica para organizar una Asociación. Convencido de que el número era demasiado pequeño para formar asociaciones y sociedades que fueran paralelas a las de los Estados Unidos, él integró las actividades de esas unidades en la organización de la Asociación como departamentos. El presidente

de la Asociación General, Olsen, expresó su temor de la centralización excesiva, pero su carta de cautela llegó al África demasiado tarde; Robinson había ya organizado la Asociación y su plan estaba funcionando tan bien que permaneció intacto.

Robinson fue transferido más tarde a Australia donde promovió la idea de los departamentos entre los dirigentes de la Asociación de Victoria. Los australianos aceptaron el plan de inmediato, pero tanto A. G. Daniells, de la Unión Australasiana, como W. C. White se opusieron a él. Daniells lo llamó anarquía. Por insistencia de los adventistas de Australia, White y Daniells accedieron, y más tarde le dieron a la propuesta su apoyo entusiasta.

Elena de White seguía presionando para que se aliviara al presidente denominacional que dirigía la Asociación General, la Asociación legal de la Asociación General, la Asociación de Publicadoras, la Sociedad de Tratados y la Junta de Misiones Extranjeras. En 1897 los delegados a la sesión de la Asociación General respondieron, nombrando a tres hombres diferentes para encabezar las primeras tres unidades mencionadas. En un intento de ayudar a la logística, la Junta de Misiones Extranjeras mudó sus oficinas a Filadelfia, mudanza que más tarde se vio que creaba más confusión que beneficios.

Con profunda preocupación George Irwin, el presidente de la Asociación General recientemente elegido, en 1897, afrontaba la desolación organizativa. Acosado por su fracaso en la creación de uniones-asociaciones en Norteamérica, y por las quejas que se volvían cada vez más estridentes y más frecuentes, acerca de las condiciones existentes, él caracterizó la situación como muy triste, en la que algunos estaban sembrando discordia, y cada hombre quería hacer lo que le parecía bien. Aun Elena de White expresó dudas acerca de las decisiones de la Asociación General como la voz de Dios. El tiempo estaba más que maduro para introducir cambios.

Reorganización exhaustiva

La sesión de la Asociación General de 1899 reflejó quejas acerca de lo inadecuadas que eran las estructuras denominacionales. A. T. Jones criticaba el sistema y reprendió a los delegados con llamados al arrepentimiento. E. J. Waggoner invitó a un retorno sincero al mensaje de 1888 sobre la justificación por la fe. W. W. Prescott estaba de acuerdo, y criticó mordazmente las tendencias centralizadoras en la iglesia, las que él creía habían creado un despotismo virtual. Las emociones subieron de tono, siguieron confesiones y oraciones, pero resultaron pocos cambios prácticos.

Durante los dos años que pasaron hasta la siguiente sesión una convicción creciente saturó el pensamiento de los líderes adventistas: los problemas de la administración y reorganización serían los asuntos principales cuando los delegados se reunieran en 1901. A muchos les parecía que era vital que Elena G. de White asistiera a las reuniones, y hubo un gran regocijo cuando en el otoño de 1900, ella regresó de Australia donde había vivido desde 1892.

Estaba surgiendo otra personalidad, sobre la que muchos estaban confiando para que les diera consejo y liderazgo. El nuevo rostro era el de Arthur G. Daniells, de 43 años de edad, que había tenido 13 años de experiencia administrativa en Australia y Nueva Zelanda, campos donde la Unión asociación había tenido éxito, y donde la reducción de asociaciones y sociedades desde entidades que eran casi independientes a departamentos de la iglesia, también había funcionado bien. Él había experimentado la reorganización

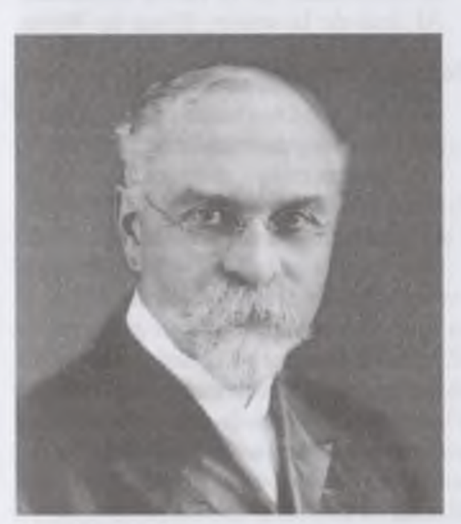
y había ayudado para que funcionara. Nueve meses antes de que se iniciara la sesión de la Asociación General él escribió que sería una calamidad si la reunión de 1901 resultaba igual a la de 1899.

El día antes de la primera reunión, Elena de White llamó a un gran número de líderes para que se reunieran con ella en la Biblioteca del Colegio de Battle Creek. Durante una hora y media esta anciana, baluarte de 73 años de edad, habló acerca de la necesidad de cambios en la organización basados en una representación equitativa de todas las líneas de la obra y de sus instituciones. Ella le recordó al grupo que no existían reyes en la Iglesia Adventista. El Evangelio y la obra médico-misionera debían unirse.

En la reunión inicial al día siguiente, ella invitó otra vez para que se hiciera una reorganización completa. Daniells inmediatamente tomó la palabra para proponer una comisión grande, más tarde llamada la Comisión de Consejo, para reorganizar la denominación. Bajo la dirección de Daniells, los 75 miembros de la comisión se dividieron en subcomisiones para abordar problemas más limitados de la organización.

El primer ítem fue una recomendación de que los distritos de Norteamérica prepararan estatutos que tuvieran en cuenta uniones-asociaciones para reemplazar las asociaciones de los estados como los bloques que formaban la Asociación General. Cada distrito respondió con un nuevo instrumento de gobierno. Elena de White afirmó que el Señor Dios de Israel los uniría a todos para el bien de la iglesia.

La segunda recomendación pedía una nueva Junta Ejecutiva de la Asociación General de 25 miembros, seis de los cuales fueran elegidos por la Asociación Médica y de Beneficencia, y los 19 restantes por los delegados a la





Después de años de administración en Australia donde había aplicado con éxito nuevos conceptos de organización, A. G. Daniells (1858-1935) trajo consigo su valiosa experiencia a la Asociación General. El ayudó a dirigir la reorganización de 1901 y siguió como cabeza de la iglesia durante los siguientes 22 años, más que cualquier otro presidente de la Asociación General. Elena de White habló con energía en favor de la reorganización en la sesión de la Asociación General de 1901. Aquí se está dirigiendo a los líderes adventistas que estuvieron presentes en esa histórica reunión.

sesión. Los presidentes de las uniones asociaciones serían miembros junto con cinco otros que quedarían libres de otras tareas que interfirieran con la difusión del Evangelio. Al formarse nuevas uniones, sus nuevos presidentes se unirían a la Junta Ejecutiva. Este cuerpo ampliado reemplazaría todas las juntas y comisiones actuales, excepto las corporaciones legales que fueran necesarias.

Surgieron algunas preguntas acerca del reconocimiento especial para la rama médica de la iglesia. En ese momento, la Asociación Médica Misionera y de Beneficencia empleaba aproximadamente 2.000 personas, comparadas con los 1.500 obreros que trabajaban bajo la dirección de la Asociación General. Al señalar la obra médica, la Comisión de Consejo expresó el deseo de integrar al Dr. Kellogg y al sector de la denominación que él conducía, al liderazgo de la iglesia.

Los delegados también acordaron poner las funciones de la Junta de las Misiones Extranjeras en las manos de la nueva Junta Ejecutiva, y departamentalizar la Asociación de Escuelas Sabáticas y la Asociación de Libertad Religiosa. La administración de las casas editoras quedaría en manos de juntas separadas, pero se formó una comisión de publicaciones que tomó a su cargo el trabajo de la Sociedad Misionera y de Tratados, para guiar la producción y distribución de publicaciones denominacionales. De este modo llegó a ser una agencia coordinadora para las plantas impresoras. El programa educativo de la iglesia ya había llegado a ser un departamento en 1887. La educación y los intereses de las publicadoras debían estar representados en la Junta Ejecutiva.

El nuevo sistema también abolió el título de presidente, y entregó la autoridad del jefe ejecutivo en el presidente de la Junta Ejecutiva. Los 25 miembros de la Junta Ejecutiva elegían a esta persona. Algunos dudaban de la sabiduría de este método de escoger al líder denominacional y antes de la siguiente sesión de la Asociación General, en 1903, sus preocupaciones se materializaron. Daniells, quien llegó a ser el presidente de la Junta Ejecutiva, encontró que era necesario firmar documentos legales y otros papeles sobre el título de presidente, y a pesar del estatuto, pronto formó el hábito de llamarse a sí mismo el presidente. La oposición a Daniells ardía como el rescoldo y en 1902 se levantó como fuego abierto. Pero en 1903 los delegados a la sesión de la Asociación General, apagaron el fuego al devolverle a los delegados la prerrogativa de elegir al líder denominacional quien oficialmente llevaría el título de presidente, ahora restaurado.

La sesión de la Asociación General de 1901, fue un hito en la historia adventista. Sólo el tiempo demostraría la efectividad de la nueva estructura. Al final de la sesión, Elena de White, temerosa al principio acerca de cómo irían los asuntos, testificó con alegría y asombro que Dios había producido todo eso. De las pruebas, internas y externas, con las cuales el adventismo luchó durante las décadas de 1880 y 1890, la iglesia finalmente había logrado un sistema que se parecía a los principios de la declaración sobre la autoridad de 1876. El nuevo sistema de gobierno no permitía el derecho divino de los reyes dentro de la denominación, lo que era una declaración acerca de errores pasados, así como una advertencia a los líderes futuros que pudieran tener inclinaciones autocráticas.

Estimulado por Elena de White y A. G. Daniells, el cuerpo había evitado las filosofías polarizadoras del liderazgo autocrático y la descentralización, para diseñar un sistema, aunque no sin defectos, que ha permanecido con sólo

algunas modificaciones. La burocracia que se desarrolló con el crecimiento de la iglesia hasta que ésta llegó a tener millones de miembros, todavía refleja las formas administrativas que la Comisión de Consejo le dio a la iglesia en 1901.

Un aspecto de la reorganización que ha merecido más énfasis ha sido el hecho de que el campo de pruebas para las nuevas ideas sobre organización, estuvo fuera de los Estados Unidos. La mayoría de los líderes de la iglesia donde ocurrió la reorganización antes de 1901 fueron estadounidenses, pero el contexto en el cual trabajaron no era estadounidense. Daniells, el principal ejemplo, trajo años de experiencia con una organización más efectiva cuando ingresó de nuevo en la escena estadounidense, en Battle Creek, en 1901. De cierta manera, todo esto fue como una paja al viento, una señal precursora que les dijo a los líderes denominacionales que la globalización del adventismo ya había comenzado, aunque no sería hasta el último cuarto del siglo XX cuando los líderes denominacionales finalmente responderían a esa realidad. La cualidad perdurable de la estructura de la iglesia reorganizada —la que permaneció desde entonces— y la expansión mundial del adventismo, que produjo cambios dramáticos después de 1980, son evidencias del éxito extraordinario de la "Gran Sesión".

Lecturas sugerentes para este tema

Legislación dominical y libertad religiosa:

Eric Syme, *A History of SDA Church-State Relations in the United States* (1973), pp. 20-52, presenta el medio en el cual se formaron las actitudes adventistas hacia la libertad religiosa.

E. Blakely, ed., *American State Papers Bearing on Sunday Legislation* (1911 ed.), proporciona documentación de aspectos específicos de las leyes dominicales.

Ron Graybill, "Tales of a Tennessee Chain Gang", *Liberty*, enero-febrero de 1973, describe un caso famoso de persecución debida a las leyes dominicales.

A. W. Spalding, *Origin and History of Seventh-day Adventists*, t. 2 (1961), cap.13, y M. E. Olsen, *Origin and Progress of Seventh-day Adventists* (1925), proporcionan estudios más tempranos de las leyes dominicales.

Dennis Pettibone, "The Sunday Law Movement", en *The World of Ellen G. White* (1987), Gary Land, ed., pp. 113-128, es un breve informe del problema de las leyes dominicales, con énfasis en el sur de los Estados Unidos.

D. W. Reavis, *I Remember* (1933?), pp. 121-143, es parte de los recuerdos del autor que tratan de su trabajo en favor de la libertad religiosa durante la última parte del siglo XIX.

Organización denominacional:

Ellen White, *Testimonies to Ministers and Gospel Workers* (1923), busca en la década de 1890 los antecedentes de los problemas denominacionales.

Arthur White, *The Early Elmshaven Years* (1981), t. 5 de *Ellen G. White*, caps. 5-7, 17-18, narra la historia de la reorganización de 1901 y 1903.

C. C. Crisler, *Organization: Its Character, Purpose, Place, and Development in the Seventh-day Adventist Church* (1938), pp. 203-265, ofrece vislumbres interesantes de la filosofía de Elena de White en cuanto a la organización.

A. Olson, *Through Crisis to Victory: 1888-1901* (1955), pp. 115-130, 143-148, es un breve resumen de los problemas denominacionales.

A. W. Spalding, *Id.*, t. 3, pp. 19-46; M. E. Olsen, *Id.*, pp. 625-635, y C. M. Maxwell, *Tell It to the World* (1976), pp. 251-261, dan descripciones generales de los problemas organizativos.

General Conference Daily Bulletin para las sesiones de la Asociación General de 1897, 1899, 1901 y 1903, contienen los registros palabra por palabra de esas sesiones.

Richard Schwarz, "The Perils of Growth, 1886-1905", en *Adventism in America* (1986), Gary Land, ed., presenta un excelente panorama del período cubierto por este capítulo.

CAPÍTULO 17

Nuevos comienzos en medio de la crisis

Aunque la reorganización de 1901 fue prometedora, no resolvió todos los problemas de la denominación. Mientras observaba las dificultades en Battle Creek, Elena de White había recomendado que la iglesia estableciera otros centros, no sólo como influencias de contrapeso para Battle Creek, sino también para reconocer la obligación de la iglesia hacia el resto del mundo. Después de la sesión de la Asociación General de 1901, los líderes de la iglesia tomaron sus palabras más en serio, y los eventos avanzaron rápidamente para cumplir sus instrucciones. Las instituciones salieron de Battle Creek, pero el cambio más revelador fue la transferencia de las oficinas centrales de la iglesia a Washington, D. C. Los adventistas habían gravitado al centro, a Michigan, durante casi medio siglo, y comúnmente creían que Dios los había dirigido al Medio Oeste, pero cuando salieron de allí estuvieron igualmente seguros de que la intervención divina los estaba alejando de allí.

Los adventistas creían, justificadamente, que habían tratado con una crisis de organización en 1901, pero todavía estaban tratando con otro problema, el asunto del control de la rama médica de las actividades de la iglesia que tenía en sus manos el Dr. J. H. Kellogg. Era un problema a la vez espiritual, de organización y personal. Luchar con este dilema estaba drenando sus mejores energías. Al final, el problema conduciría a la separación del Dr. Kellogg de la iglesia, y a una precipitada declinación de la presencia adventista en Battle Creek.

El traslado a Washington

La resolución de trasladar las oficinas centrales de la iglesia a una ubicación más favorable del lado del Atlántico, generó considerable discusión en la sesión de la Asociación General en 1903 realizada en Oakland, California. Elena de White fue inequívoca: "Trasladaos", fue su consejo. Ella afirmó que Dios quería que los líderes de la iglesia cortaran definitivamente con Battle Creek y las influencias y asociaciones que se habían desarrollado allí.

Menos de un mes después de la reunión de abril en Oakland, una comisión de ubicación comenzó una búsqueda intensa de un lugar adecuado en algún lugar de la zona costera oriental, preferiblemente en la vecindad de la ciudad de Nueva York. Después de buscar posibilidades en Nueva Jersey, Connecticut, Long Island y remontando el río Hudson, desde la ciudad de Nueva York, Elena de White habló en favor de Washington. Con la inscripción del nombre de la capital de los Estados Unidos en las cartas y libros denominacionales, explicó ella, el público sabría que los adventistas no temían dejar brillar su luz.

Acompañado por otro miembro de la comisión, Daniells no perdió tiempo en investigar por algún lugar en Washington. En Takoma Park, precisamente del otro lado del límite del Distrito de Columbia, encontraron condiciones favorables: un ferrocarril, transportes locales, y tierra disponible para una institución médica. A un kilómetro y medio de distancia (una milla) encontraron otra propiedad para un edificio de oficinas y la Asociación de Publicaciones Review and Herald.

Los eventos fueron rápidos. Semanas más tarde, un grupo mayor de dirigentes adventistas inspeccionaron las propiedades. Daniells y sus colegas estaban ansiosos de salir de Battle Creek, donde encontraban que la atmósfera era deprimente. Elena de White no sólo aprobaba el cambio, sino también advertía que nunca más los adventistas deberían estar firmemente anclados en ninguna parte como lo habían estado en Battle Creek. Ella le recordó a la iglesia que los adventistas son sólo peregrinos, que buscan un hogar celestial, y siempre que el Señor dirigiera un traslado, ellos debían mudarse, sin importar cuántos inconvenientes eso provocara. En agosto sucedió la transferencia a Takoma Park.

Esta mudanza de Battle Creek a Washington fue el clímax de una especie de éxodo general adventista que ya había comenzado en 1901. La primera institución que salió de Battle Creek fue el Colegio Battle Creek. E. A. Sutherland, que había llegado a ser su presidente en 1897, no dejó pasar el año antes que Elena White prestara su influencia para reubicar la institución. Pero el colegio





El nuevo edificio de oficinas de la Asociación General (izquierda) y la nueva Casa Editora Review and Herald (derecha) se edificaron lado a lado en el extremo norte de Washington, D. C., en 1906. Adiciones a estos edificios permitieron a la iglesia ocuparlos hasta la década de 1980.

tenía una deuda de $80.000 y la venta de la propiedad era incierta. Para ayudar a aliviar la situación, ella donó el libro *Palabras de vida del gran Maestro* para su publicación y venta, cuyas ganancias ella prometía que ayudarían a reducir las deudas de los colegios adventistas. Después de largas conversaciones con el Dr. Kellogg, durante la sesión de 1901 de la Asociación General, él accedió a comprar la institución, y cerca del fin de la sesión ella le aconsejó a P. T. Magan, decano del colegio, que el tiempo había llegado para trasladar la institución.

En las horas siguientes, los delegados a la sesión votaron encontrar una ubicación rural, y días más tarde, el Colegio Médico-Misionero Norteamericano de Kellogg aprobó la compra del colegio. Aunque algunas de las reformas educativas hechas por Sutherland y Magan, en Battle Creek, no habían sido populares, una ola de críticas barrió la comunidad adventista cuando la pérdida del colegio llegó a ser de conocimiento general. Otra vez Elena de White aquietó las protestas con la seguridad de que este traslado estaba de acuerdo con instrucciones que le habían sido reveladas.

Sutherland ya había visto una propiedad en Berrien Springs, Michigan, que le mostró a Magan poco después que se tomara la decisión del traslado. Antes de tomar un voto para la compra de la tierra, un Magan entusiasmado consiguió dinero prestado por su cuenta, llenó 16 vagones de carga con el equipo del colegio, y trasladó el colegio a unos 145 kilómetros (90 millas) al oeste. Más tarde, los dirigentes de la iglesia oficializaron el traslado después de ocurrido éste. En armonía con el espíritu de reforma eligieron cambiar el nombre de la institución a Emmanuel Missionary College, que también reflejaba la intención que tenía Magan de poner el énfasis en el adiestramiento misionero en todos los aspectos del currículum. En



E. A. Sutherland (1865-1955), presidente del Colegio de Battle Creek, comenzó el éxodo denominacional de Battle Creek al trasladar el colegio a Berrien Springs, Michigan, en 1901.

octubre de 1901 las clases comenzaron con 50 alumnos que muy pronto se entusiasmaron con un programa de reforma que no prometía títulos académicos pero que exigía muchas horas de trabajo en la granja o en las construcciones. Más tarde, el trabajo de los estudiantes se extendió a ocho horas y las clases se limitaron a una asignatura por período.

Bajo la dirección de Sutherland, el Colegio de Battle Creek había dejado de otorgar títulos, había infundido un espíritu misionero entre los alumnos, y había comprado una granja de unas 32 hectáreas (80 acres) para la instrucción en agricultura. A pesar de estos cambios radicales, el contraste entre el antiguo Colegio de Battle Creek, y el Colegio Misionero Emanuel era dramático.

Aunque el campus de Berrien Springs era el sucesor del Colegio de Battle Creek, el concilio otoñal de 1903, el primero que se realizó en Washington, aprobó la cons-

trucción de otro colegio, el Colegio de Enseñanza de Washington, en un terreno de 20 hectáreas (50 acres) en Takoma Park, a un kilómetro y medio (una milla) del lugar de las propuestas oficinas centrales. Los 50 alumnos comenzaron sus clases el 30 de noviembre de 1904, los que constituían aproximadamente un tercio del máximo que los dirigentes de la iglesia deseaban. De acuerdo con los planes, la nueva escuela reflejaría el sentido creciente del compromiso denominacional a las misiones adventistas alrededor del mundo, al preparar obreros para destinos fuera de Norteamérica. En 1907 la institución cambió de nombre al de Seminario de Misiones Extranjeras de Washington. El personal de la Asociación General, que había servido como misioneros, eran frecuentemente sus profesores. Esta situación continuó hasta que en 1914 el colegio llegó a ser un colegio más tradicional de artes liberales.

Entre los dirigentes institucionales en Battle Creek, los líderes del colegio habían sido los primeros que con seriedad siguieron los consejos de Elena de White de salir de la ciudad. Los eventos pronto llevaron a otros a reconsiderar su consejo. Con respecto al carácter predominantemente comercial de los trabajos en la Asociación Publicadora Review and Herald, ella predijo que a menos que esa práctica cambiara, Dios pondría pesadamente su mano sobre ella. Un intento de obtener una nueva administración fracasó cuando C. H. Jones, de la Pacific Press, rechazó la invitación de ser el gerente general de la casa publicadora de Battle Creek.

El 18 de febrero de 1902, el sanatorio se vio envuelto en llamas; diez meses más tarde, el 30 de diciembre de 1902, la planta impresora también se quemó totalmente. Los adventistas se preguntaban cuál era el significado de estas tragedias, pero Daniells y Prescott creían con Elena de White que Dios había enviado un mensaje que su pueblo no había escuchado. Los dirigentes de la iglesia no fueron rápidos para reedificar la casa editora a pesar de la agitación entre el público para que lo hicieran. Humillados por lo que ellos estimaban ser un juicio divino, se tomaron el tiempo para buscar consejo y orar por conducción.

Menos de una semana después del incendio de la Review los directores de la Asociación Publicadora resolvieron interrumpir el trabajo comercial cuando las prensas reiniciaran su trabajo. Se reanudaron las discusiones serias acerca de mudar tanto la Asociación General como la Review and Herald. Cuando en 1903 la Asociación General votó reubicar las oficinas centrales de la denominación, siguió una decisión de trasladar también la casa publicadora. Surgió una fuerte oposición entre los adventistas de Battle Creek, incluyendo a Lycurgus McCoy, un empleado del sanatorio, que veía el voto como un intento de poner todas las empresas denominacionales bajo el control de la comisión de la Asociación General.

Los dirigentes de la iglesia podían ignorar a McCoy, pero no podían pasar por alto la oposición de A. R. Henry. Él y un grupo de accionistas descontentos con la Asociación Publicadora Adventista del Séptimo Día amenazaron con una demanda judicial para impedir el traslado de la propiedad, a menos que la iglesia comprara sus acciones a un precio elevado. Aunque atender esa demanda requeriría casi todo el dinero efectivo que tenía disponible la Asociación General, Daniells y sus asociados decidieron que sería más económico pagar ese precio que enfrentar un litigio prolongado con su publicidad adversa. Después que los administradores de la Asociación General decidieron cuál sería la propiedad que comprarían en Washington para las nuevas oficinas centrales,

registraron una nueva Asociación Publicadora Review and Herald en el Distrito de Columbia, para adquirir las acciones de la Asociación Publicadora de Battle Creek.

A comienzos de agosto, sólo cuatro meses después de la sesión de 1903 de la Asociación General, Daniells, el secretario de la Asociación General, W. A. Spicer, el vicepresidente y editor de la *Review*, Prescott, y un grupo de asistentes cargaron cuatro vagones de ferrocarril con muebles de oficina, papeles, y sus propias posesiones, y se dirigieron a Washington. Hasta que las nuevas oficinas estuvieron listas, la editora y la Asociación General ocuparon un edificio de 16 habitaciones en el centro de Washington. En estas oficinas inadecuadas, las condiciones de trabajo eran muy estrechas, pues las oficinas editoriales y administrativas de la iglesia ocupaban la segunda planta, y el equipo de impresión la planta baja.

Daniells, Spicer y Prescott no sólo supervisaron una obra mundial en expansión desde ese espacio tan limitado, pero también trabajaron incansablemente, reuniendo dinero para levantar edificios para la casa publicadora, las oficinas de la Asociación General, y una nueva instalación médica, que también se establecería en Takoma Park. Sus convicciones se trasmitieron a los miembros de la iglesia en el mundo entero. En menos de dos años habían reunido más de $100.000 para las nuevas empresas de la iglesia. Cantidades apreciables de este dinero llegaron de lugares tan distantes como Nueva Zelanda.

Estos éxitos no escondían el hecho de que el traslado había sido difícil. El altercado con Henry forzó a Daniells a solicitar o pedir prestado dinero para trasladar la Asociación General y la Review a Washington. Además, de todos los empleados experimentados de la publicadora en Battle Creek, sólo uno, un aprendiz de operador de linotipo, se mudó desde Michigan al taller improvisado en Washington. Durante meses la Review tuvo que contratar a un linotipista agremiado, no adventista, para preparar la mayor parte de los textos, de modo que los periódicos de la iglesia pudieran seguir publicándose sin interrupción.

A pesar de la estrecha situación financiera, Daniells y sus asociados vieron que el traslado a Washington era más que una huida de Battle Creek. Era la oportunidad para un nuevo comienzo, para desarrollar instituciones nuevas presentadas en los *Testimonios* de Elena de White. En la capital de los Estados Unidos los dirigentes de la iglesia podían mantenerse en contacto estrecho con los legisladores en asuntos tales como las leyes dominicales. También podían mantener vínculos con el gobierno y las embajadas para transmitirles los puntos de vista adventistas en asuntos de interés para la iglesia en el mundo entero. Ellos nunca dudaron de que su traslado fue dirigido por Dios.

También era seguro que los que conocían las tensiones que habían ocurrido en Michigan, no preveían la evolución de otro Battle Creek en Takoma Park. El nuevo colegio de Washington estuvo bajo un control más directo de la iglesia que el Colegio de Battle Creek, medido tanto en tamaño como en currículum. El trabajo de la publicadora que se mudó de Battle Creek a Washington era mucho más un brazo de la denominación de lo que su precursora en Michigan había sido. El problema de Battle Creek no fue que era un centro, sino que era desproporcionadamente grande y construido a expensas del crecimiento de la iglesia en otros lugares. Elena de White no había sugerido una dispersión sin orden ni concierto de los adventistas desde Battle Creek, sino centros en otras localidades para difundir la obra denominacional en forma más pareja. Colo-

nias adventistas crecerían inevitablemente a la sombra de las instituciones adventistas, dondequiera que éstas estuvieran. Aunque algunas de estas comunidades llegaron a existir en muchos lugares del mundo así como en los Estados Unidos, su tamaño, en proporción al programa mundial, cumplía más de cerca la instrucción de Elena de White. Ella sugería que los esfuerzos de la denominación debían representar una misión equilibrada en el mundo en lugar de un establecimiento muy grande y pesado en las oficinas centrales.

Las raíces de la crisis con el Dr. Kellogg

El establecimiento del Colegio Misionero Emanuel y el Colegio de Educación de Washington para suceder al Colegio de Battle Creek, fue relativamente fácil comparado con el traslado de la Review and Herald a su nueva ubicación. Pero aun este último proyecto fue eclipsado por la lucha con el Dr. J. H. Kellogg y las actividades médicas que él controlaba. El resultado fue el choque más severo que experimentó la iglesia hasta ese tiempo, y durante décadas posteriores. Su impacto sobre la iglesia fue permanente.

Entre los adventistas, Kellogg había llegado a ser un gigante. Su pluma fácil, su abundante energía y su imaginación creativa hacían de él el miembro mejor conocido de la iglesia entre el público en general, y le permitieron desempeñar un papel dominante en la iglesia desde 1876 hasta 1904, que muy pocos podían igualar. Estaba comprometido con el mejoramiento de la salud mediante mejores medidas sanitarias, reformas en la dieta, y remedios naturales, y dedicado al servicio en favor de los huérfanos, los pobres, los desempleados y los alcohólicos. En un sentido, él era la conciencia social del adventismo de su tiempo. También ejerció gran influencia sobre los programas denominacionales de educación y en las publicaciones. Soñaba con que la iglesia entera llegara a estar formada por misioneros médicos, los Buenos Samaritanos para el mundo.

Las sólidas convicciones del Dr. Kellogg le llevaron a tener relaciones menos que amistosas con otros líderes de la iglesia. Encontraba difícil delegar responsabilidades a otros médicos, lo que hizo que el Sanatorio de Battle Creek fuera el espectáculo de un solo hombre. También culpaba a los pastores adventistas por provocar una apostasía denominacional en cuanto a la reforma pro salud, criticándolos por no prohibir el uso de la carne en las carpas de provisiones durante las reuniones campestres, y por pedir pollo o bistecs cuando comían en el sanatorio. Aparentemente, él mismo no había tenido un éxito completo en trasladar su compromiso con el vegetarianismo a los reglamentos de la institución del cuidado de la salud que él controlaba.

Kellogg tenía un desdén marcado por los pastores adventistas por causa de la falta que ellos tenían de educación formal. Como él era altamente educado, había leído mucho y viajado bastante, se sentía más capaz de manejar los programas de salud de la iglesia que los ministros en general. Él consideraba a los pastores, en general, como dictadores y codiciosos, y pobremente equipados para conducir una variedad creciente de instituciones de la iglesia, pero demasiado dispuestos a justificar su liderazgo sobre la base de que eran ministros.

Las críticas llegaron a ser mutuas. Los predicadores detectaban fácilmente la actitud crítica de Kellogg y esta actitud era recíproca, pues ellos ponían en duda y aun condenaban sus proyectos o su enseñanza. Kellogg notaba con sorna que los ministros menospreciaban sus creaciones de cereales y de proteína vegetal hasta que veían la oportunidad de

obtener una ganancia. Sólo entonces los pastores apoyaban las innovaciones, pero Kellogg decía que ellos deseaban obtener la posesión de la empresa manufacturera para usar sus ganancias para la obra de la iglesia.

El doctor acusaba a los predicadores de querer controlar la obra médica pero rehusando financiarla en forma adecuada. Del otro lado de la moneda, los ministros estaban recelosos del tamaño desproporcionado del programa médico, y se quejaban de que era demasiado grande en comparación con las actividades evangelizadoras de la iglesia. También estaban preocupados acerca del descuido en la observancia del sábado en el sanatorio y del énfasis progresivamente creciente de Kellogg en el carácter no sectario de su obra.

Este aspecto del sanatorio llegó a ser un problema en 1897 cuando el permiso original expiró y Kellogg propuso una Asociación de Beneficencia y Sanatorio de Michigan para reemplazar el antiguo Instituto de Reforma pro Salud. La nueva entidad sería reconocida legalmente como una institución de caridad, y de ese modo estaría exenta de impuestos y mejor equipada para evitar las demandas de accionistas codiciosos. Los miembros de su asociación debían firmar una declaración de que la obra del sanatorio era "no denominacional, no sectaria, humanitaria y filantrópica".

Estos términos molestaban a algunos adventistas. Kellogg los desarmaba explicando que esas palabras significaban que el sanatorio no discriminaría al limitar sus servicios a una clase determinada, sino que beneficiaría a todos los enfermos. Esta aclaración satisfizo a los dudosos, por el momento, pero cuando el doctor anunció que el sanatorio no presentaría nada que fuera peculiar a los adventistas en cuanto a doctrina, y que el gobierno de la institución estaría también abierto a no adventistas al igual que a los adventistas, ellos se convencieron de que él era culpable de encubrimiento. Las sospechas se intensificaron cuando él "descubrió" que la ley bajo la cual el sanatorio recibía su permiso le impedía enviar cualquier ganancia operativa fuera de Michigan, con lo que no se podría usar para otros propósitos.

Kellogg se encontró en oposición con Elena de White en ambos puntos. Antes, ella les había dicho a los dirigentes de la iglesia que era el plan de Dios que las instituciones de salud fueran organizadas y controladas exclusivamente por adventistas. Ahora ella recordó que ella y su esposo habían solicitado fondos para establecer el Instituto de Reforma pro Salud, pero sus ganancias no podían ayudar a otros proyectos de la iglesia, aunque la necesidad fuera desesperante.

Kellogg avanza hacia la independencia

Contrariamente a las declaraciones que hacía Kellogg de que no habían ocurrido cambios en la administración y funcionamiento del Sanatorio, las afirmaciones privadas de Kellogg lo negaban. En 1905 escribió que durante quince años él esperaba un rompimiento con la iglesia y que por una década se había preparado para esa eventualidad. Él había insistido en que el sanatorio debía ser una institución privada e independiente, y había incluido en sus estatutos lo necesario para no quedar a merced de la Asociación General, pero si era necesario, que pudiera sostenerse solo. Cuán bien había cumplido sus metas estaba todavía por verse.

Desde su hogar en Australia después de 1892, Elena de White también previó una ruptura. Ella apeló a George Irwin que usara su autoridad como presidente de la Asociación General para sanar la brecha entre los obreros médicos y los ministeriales de la denominación. Al

mismo tiempo le enviaba repetidas cartas de consejo a Kellogg, recordándole su largo conocimiento mutuo, y el largo y continuo apoyo que ella había dado a la reforma pro salud. Como si leyera sus pensamientos, ella le advirtió que no albergara planes para separar los programas médicos de la iglesia. Ella le señaló que sus frecuentes críticas a los pastores, y algunas de sus observaciones arrojaban dudas sobre doctrinas fundamentales de la iglesia. Su fuerte énfasis sobre los proyectos médicos y humanitarios, aunque legítimos en sí mismos, conducían a una financiación desproporcionada y oscurecían las enseñanzas básicas de la salvación. Ella también le advertía acerca de reunir demasiado poder, de lo cual tenía él la tendencia de jactarse.

Quienes recibieron duplicados de las cartas de ella las usaron con poca sabiduría para fortalecer su opinión de que no se podía confiar en el doctor. Kellogg reaccionó con violencia, declarando que la Sra. White estaba mal informada y que ella creía cosas acerca de él que eran falsas. Kellogg apoyaba su alegato al señalar los grandes y costosos edificios que ella había visto en visión como parte de la Misión Médica de Chicago, patrocinada por Kellogg, que no existían. Ella *debía* estar equivocada.

Durante años Elena de White permaneció intrigada, hasta que los hechos revelaron que los asociados de Kellogg habían encargado un conjunto de planos para un edificio similar al que ella había visto en visión. Kellogg había vetado el edificio, y por eso realmente no existía. La Sra. White explicó que el propósito de su visión era impedir la erección del edificio, pero durante el resto de su vida Kellogg persistió en alegar que la visión del edificio de Chicago demostraba que no siempre se podía creer en los escritos de ella.

Al comenzar un nuevo siglo, Kellogg estaba convencido de que Elena de White era su enemiga, y que actuaba con una mente envenenada por el presidente de la iglesia, Irwin. Él también acusaba al hijo de ella, W. C., de manipular los escritos de su madre. En un intento de convencer a Kellogg de su amistad, ella aceptó la invitación de alojarse en su casa durante la sesión de 1901 de la Asociación General, pero ella siguió aconsejándole en contra de hacer cosas equivocadas. Ella específicamente condenaba los contratos que él imponía a los estudiantes de medicina y de enfermería que los ataban a trabajar para la Asociación Médico-Misionera y de Beneficencia después de su graduación. Él preparó otros contratos para la pequeña planta de alimentos saludables en las escuelas adventistas. De acuerdo con la Sra. White, estos acuerdos firmados otorgaban un poder excesivo en manos de un hombre.

Poco antes de la sesión de 1901 de la Asociación General, Elena de White llamó a los líderes adventistas más destacados de las instituciones educativas, médicas y de publicaciones para hacerles saber la desaprobación del cielo acerca de muchas prácticas bajo su jurisdicción. En relación con el Sanatorio de Battle Creek, ella aconsejó que debía mudarse al campo y reducir su tamaño. "A menos que haya un cambio, la mano de Dios caerá pesadamente sobre ustedes", les advirtió.

Menos de un año más tarde la pesada mano de Dios se manifestó en el incendio que destruyó completamente el edificio del sanatorio el 18 de febrero de 1902. Las cenizas apenas se habían enfriado antes que Kellogg estuviera muy ocupado con su reconstrucción. Fue muy cuidadoso para obtener la aprobación de la Asociación General para sus planos, pero él no hizo ningún intento para reducir el tamaño en forma sustancial, para reubicarlo en el campo, o para sustituirlo con varias instituciones más pequeñas en diversos lugares.

Tampoco buscó el apoyo de Elena de White. Después de un silencio de seis meses ella le dijo que estaba cometiendo un error, una declaración que repitió en público en la sesión de 1903 de la Asociación General. Kellogg ofreció vender el nuevo sanatorio y trasladarse a dondequiera que los dirigentes de la iglesia señalaran, pero ella rehusó la oferta. En cambio, ella aconsejó a los adventistas en contra de adquirir acciones que el sanatorio emitía para financiar la construcción porque inmovilizarían el dinero que sería mejor usado con otros fines. Kellogg se molestó con este tratamiento y predijo que si los adventistas seguían con su falta de apoyo, la institución se les escaparía de las manos. Antes de cumplir su amenaza, procuró dedicar las ganancias de la venta de medio millón de ejemplares de su libro *The Living Temple* (El templo viviente) para reconstruir el sanatorio y eliminar las deudas de otros sanatorios.



Uno de los incendios más notorios de la historia adventista sucedió el 18 de febrero de 1902 cuando el Sanatorio de Battle Creek se convirtió en humo. En diciembre del mismo año, la Casa Editora Review and Herald también se quemó. Los adventistas consideraron estos incendios como castigo divino contra la centralización y el poder semejante a reyes que había en la iglesia.

El libro era nuevo, pero sus ideas panteístas habían estado preparándose durante años. Más de dos décadas antes él había compartido sus teorías con respecto a la naturaleza y la presencia de Dios en su creación, pero de acuerdo con el consejo de Elena de White, se mantuvo en silencio hasta fines de la década de 1890, cuando habló abiertamente acerca de la inmanencia de Dios en todas las criaturas vivientes. En la sesión de 1897 de la Asociación General tanto W. W. Prescott como E. J. Waggoner promovieron conceptos similares.

No fue hasta comienzos de 1902 cuando el tema llegó a ser una controversia grande. Daniells recordó a Kellogg que él estaba flirteando con el panteísmo y le advirtió que evitara cualquier afirmación en *The Living Temple* que pudiera incitar críticas y malos entendidos. Las pruebas del libro estaban listas para ser revisadas, y por sugerencia de Kellogg, Prescott hizo la crítica del manuscrito. Prescott no sólo encontró frases perturbadoras que fácilmente eran reconocidas como panteístas, sino que citaba las Escrituras fuera de contexto. Era difícil pasar por alto declaraciones tales como "hay un hacedor de árboles en cada árbol, y un hacedor de flores en cada flor", y "Dios mismo entra en nuestros cuerpos al participar de la comida". Prescott recomendó eliminar estos pasajes y otros similares.

Antes que Kellogg pudiera considerar las sugerencias de Prescott, se encontró en agudo desacuerdo con Daniells sobre otros asuntos. Durante el verano de 1902 tanto Daniells como Kellogg viajaron a Europa en interés de la iglesia, acerca de si se debía establecer un sanatorio en

Inglaterra o no. Después de decidirse por un lugar apropiado, Kellogg esperaba que la Asociación General aprobara su compra, pero Daniells puso reparos. No había dinero disponible a menos que se solicitara un préstamo, y el presidente de la Asociación General, todavía dolido por las pesadas deudas de la década de 1890, no concordaba con aumentar más las deudas que tenía la denominación. Él prometió ayudar a reunir $20.000 después de regresar a los Estados Unidos, pero Kellogg no se impresionó.

El antiguo resquemor del doctor, y la falta de una dieta vegetariana entre los pastores adventistas, agravó la tensión que crecía durante el viaje. Observando los hábitos alimentarios de los hombres que acompañaban a Daniells, Kellogg se convenció de que ninguno de ellos era vegetariano. Revivieron sus antiguas quejas acerca de los predicadores que desviaban a los miembros por su ejemplo. También expresó públicamente sus dudas acerca de creer todo lo que Elena de White había escrito, culminando su argumento con la pretensión de que él mismo había inspirado uno de sus testimonios. Al concluir la gira europea debe haber quedado claro para Daniells que Kellogg estaba rechazando el lugar especial de Elena de White en la iglesia, y que él estaba al borde de separarse de la denominación.

La separación de Kellogg de la iglesia

Una vez que la cordialidad entre Kellogg y Daniells comenzó a quebrarse, se deterioró rápidamente. Antes de la reunión de otoño de la comisión de la Asociación General, en 1902, Kellogg le pidió a Daniells que le diera $1.000 de diezmos de la Unión Asociación del Lago para la Asociación Médico-Misionera y de Benevolencia, en lugar del pago de una cuota anual que el sanatorio de Moline, Illinois, tenía dificultades en pagar. Daniells rehusó, explicando que la propuesta representaba un uso inadecuado del diezmo. El presidente de la Asociación General también expresó temores de que los planes para el nuevo Sanatorio de Battle Creek eran demasiado derrochadores y que los gastos de construcción estaban fuera de control. Kellogg arguyó en forma defensiva que no había escasez de dinero en la iglesia, pero que la denominación lo estaba presionando y desperdiciando el diezmo de otras maneras.

Entretanto, la recomendación de Prescott para revisar *The Living Temple* todavía estaba pendiente. Una comisión de cuatro personas, Prescott, Kellogg, A. T. Jones y el Dr. David Paulson estudiaron más el tema, informando en contra del desacuerdo de Prescott que el libro no tenía nada objetable. La Comisión de la Asociación General se puso del lado de Prescott y negó el permiso para la campaña proyectada de vender medio millón de ejemplares. Kellogg, sin inmutarse, encargó a la Asociación Publicadora Review and Herald, que seguía haciendo trabajos comerciales a pesar de la advertencia de Elena de White, una tirada inicial de 5.000 ejemplares, pero el fuego destruyó la planta frustrando su plan.

Kellogg dirigió un intento de sacar a Daniells de su cargo, en la sesión de 1903 de la Asociación General, pero fracasó. Para el bien de la iglesia, los dos hombres acordaron enterrar sus diferencias, pero antes que terminara el verano, Daniells se dio cuenta de que Kellogg tenía la intención de publicar *The Living Temple* y al mismo tiempo socavar la posición de Elena de White. En una reunión especial celebrada en octubre, la mayoría de los médicos adventistas, a los que se unieron los educadores E. A. Sutherland y P. T. Magan, y los pastores A. T. Jones y E. J. Waggoner, casi convencieron a la mayoría para que apoyaran las ideas que había en el libro de Kellogg.

Sólo la intervención de Elena de White salvó a Daniells. Dos cartas de ella llegaron al fin de un día difícil, y en ambas condenaba las teorías de Kellogg. Después que Daniells leyó las cartas al grupo, sucedió un dramático cambio de opinión, y el Dr. Paulson, que estaba dirigiendo el bando pro Kellogg, reconoció su error. Jones y Waggoner también estuvieron de acuerdo. Aun Kellogg mismo pareció apaciguado, posiblemente hasta reconciliado, pero fue difícil para él permanecer así y admitir sus tendencias panteístas.

Era evidente que muchas otras cuestiones, además del panteísmo, separaban a Kellogg del liderazgo denominacional. A comienzos de 1903 comenzó a agitar el tema de un colegio nuevo en Battle Creek para permitir a los alumnos de su escuela de medicina que pudieran completar deficiencias académicas. Adquirió el permiso que todavía no había expirado del Colegio de Battle Creek y anunció el comienzo de la instrucción en el colegio. Los alegatos entre los dirigentes de la iglesia y Kellogg se plantearon en ambas direcciones. La iglesia lo acusaba de atraer alumnos promisorios y aun predicadores sacándolos de sus compromisos para entrar en la profesión médica; Kellogg reprendía a los dirigentes denominacionales por aplicar excesiva presión a los jóvenes promisorios para que entrasen al ministerio o alguna fase de la obra evangélica.

En la sesión de 1903 de la Asociación General se originó un activo debate por una resolución que recomendaba que los miembros de la iglesia debían ser propietarios de todas las instituciones adventistas mediante una Asociación. Kellogg vio esto como un intento de poner cada institución, incluyendo los pequeños restaurantes vegetarianos y las salas de tratamiento, bajo el control de pastores. Quienes proponían la medida alegaban que por cuanto todas las instituciones dependían de contribuciones del público adventista, las empresas deberían pertenecer a todos. Daniells distinguía entre propiedad y control, sugiriendo que juntas separadas podrían operar las instituciones aun si las asociaciones tenían los títulos de propiedad. Kellogg se burlaba de esta idea, añadiendo que algunos de sus proyectos, como el Hogar Haskell, había recibido donaciones para actividades humanitarias con la condición de que el dinero no fuera usado para el trabajo de la iglesia como tal.

Las implicaciones eran claras. Entregar estas instituciones al control directo de la iglesia, pensaba Kellogg, sería traicionar a algunos donantes que las habían apoyado. Se quejó otra vez acerca de los hombres en las filas ministeriales que controlaban las instituciones del cuidado de la salud, quienes no tenían un conocimiento genuino ni simpatía por los principios que regían los sanatorios. Estaba de acuerdo con W. C. White quien había declarado casi en forma axiomática, que la carga del control descansaba sobre los que cargaban con el trabajo. Kellogg sentía que la mayoría de los delegados a la sesión no estaban de acuerdo con él, pero les dijo que él no se permitiría ser atado por la resolución después que ellos la aprobaran. Él mantuvo su palabra y rehusó considerar el Sanatorio de Battle Creek como una institución de propiedad de la denominación.

Kellogg y los dirigentes de la iglesia estaban virtualmente más allá de la reconciliación, pero la separación del doctor no sucedió hasta cuatro años más tarde. Durante el año siguiente al enfrentamiento en la sesión de 1903, el Sanatorio de Battle Creek perdió alumnos de enfermería que quedaron desilusionados por la controversia. Momentáneamente, Kellogg apareció listo para hacer algunos cambios, pero en una reunión de la

Unión Asociación del Lago, W. W. Prescott usó un sermón para criticar acerbamente a Kellogg por su panteísmo. A. T. Jones replicó al ataque, mientras Elena de White llamó a la unidad. Algunos de los partidarios de Kellogg suavizaron sus actitudes, pero Kellogg mismo no hizo concesiones. Daniells, cansado por años de controversia, estaba a punto de sufrir un quebrantamiento físico y mental. Convencido de que no podía llegar a un compromiso con Kellogg en asuntos de doctrina o de la administración de la iglesia, no estuvo dispuesto a hablar con él.

En la reunión del otoño de 1904, la comisión de la Asociación General decidió organizar las actividades médicas adventistas en un departamento como se había hecho antes con las escuelas sabáticas, la obra de las publicaciones y otras ramas de la tarea de la iglesia. En su mayor parte, Kellogg acató la idea entregando algunas propiedades de la Asociación Médico-Misionera y de Beneficencia a las asociaciones, pero rehusó separarse del Sanatorio de Guadalajara, México, el primer esfuerzo médico-misionero adventista fuera de los Estados Unidos. Por cuanto el Sanatorio de Battle Creek había prestado dinero a la institución mexicana, él hizo arreglos para que el título del Sanatorio de Guadalajara pasara a manos de la institución de Michigan.

Los administradores de la Asociación General pronto descubrieron que la Asociación Médico-Misionera y de Beneficencia virtualmente no tenía activos sino $80.000 de pasivo, y Kellogg les dijo que ellos debían pagarlos. Pero el doctor ayudó con algo de sus recursos personales. Otra porción de dinero procedió del Sanatorio de Battle Creek y de la Junta Médico-Misionera Norteamericana, una fundación que Kellogg había dotado con acciones procedentes de su invento de los copos de maíz. Con algo de justificación él señaló que algunas de las asociaciones de los estados habían desviado dinero de campañas para beneficiar a la Asociación Médico-Misionera y de Beneficencia, lo que había contribuido a su mala condición financiera.

Esto añadió nuevo combustible a la fogosa controversia. Kellogg seguía publicando *The Medical Missionary* (El misionero médico), la revista de la Asociación Médico-Misionera y de Beneficencia, aun después que la asociación dejó de existir. Para gran preocupación de Daniells y sus asociados esta revista llegó a ser una voz para difundir las ideas del médico. Los líderes de la iglesia sospecharon que Kellogg estaba tratando de obtener la posesión del Tabernáculo de Battle Creek influyendo sobre los fideicomisarios que tenían el título de propiedad de aquella iglesia. Surgió una disputa sobre el pago del viejo edificio del Colegio de Battle Creek, ahora ocupado por el Colegio Médico-Misionero Norteamericano, que Kellogg controlaba.

Después de varias entrevistas inquietantes e infructíferas de los líderes de la iglesia con Kellogg, las relaciones entre ellos llegaron a ser tan ásperas que los líderes de la Asociación General decidieron, en 1905, que no procurarían hablar más con él, sino que tratarían con él sólo por medio del juez Jesse Arthur, el abogado de la iglesia. Pasaron más de dos años hasta que el 10 de noviembre de 1907, la iglesia canceló formalmente la feligresía de Kellogg como un adventista del séptimo día practicante. M. N. Campbell, el pastor de la iglesia, citó la inasistencia del doctor a los cultos durante muchos años, su falta de devolver los diezmos, y su antagonismo hacia el papel de Elena de White en la denominación. No se refirió al panteísmo.

Kellogg no protestó, en realidad afirmó que por mucho tiempo no había estado orgulloso de sus asociados en Battle

Creek y que no recibía ningún consuelo de ellos. Catorce meses más tarde, él eliminó a Daniells, W. C. White, y otros pastores adventistas de la Asociación del Sanatorio de Michigan y la Asociación de Beneficencia, el cuerpo legal que controlaba el Sanatorio de Battle Creek. Durante el resto de los 36 años que vivió mantuvo que él no había cambiado sus conceptos religiosos, pero se mantuvo amargado hacia Daniells, Prescott y otros dirigentes de la iglesia.

Cuatro años antes que la iglesia de Battle Creek desglosara a Kellogg, la Asociación General había trasladado sus oficinas centrales a Washington, D. C. La pérdida del Sanatorio de Battle Creek y su líder fueron los pasos finales del desmantelamiento de la maquinaria adventista en el sitio que había sido el centro de la denominación desde que la iglesia se había organizado. A medida que la lucha con Kellogg se desenvolvía, llegó a ser inequívoco que el doctor estaba reñido con las filosofías y reglamentos de la denominación. Probablemente en la raíz de sus dificultades estaba una falta de confianza en el liderazgo, lo que lo llevó a desafiar a hombres a los que él se sentía superior.

La batalla también señaló una falla grave en la reorganización de 1901, es decir, que los dirigentes no habían incluido la Asociación Médico-Misionera y de Beneficencia como un departamento de la iglesia. En ese momento racionalizaron su acción, pero a la larga demostró ser perjudicial. Las relaciones con Kellogg no eran buenas en 1901, y el tratamiento especial que recibió durante la reorganización expresaban una esperanza de que las cosas mejoraran.

Para su crédito, Kellogg no siempre estuvo equivocado. Sus quejas acerca de la falta de hábitos vegetarianos entre los líderes de la iglesia estaban bien fundadas. Sus observaciones acerca de la poca preparación de los ministros tenían sus méritos. Daniells mismo estuvo de acuerdo, y pasó mucho tiempo de su presidencia trabajando para el desarrollo de predicadores más profesionales. Aunque las prácticas de liderazgo de Kellogg indicaban que él no se adhería al principio de autoridad que había enunciado la Asociación General en 1876, a lo largo de los años de controversia con frecuencia consentía con el consejo de los líderes de la iglesia. Pero no podía llegar a comprometerse final y efectivamente con ellos.

Los líderes denominacionales creían que actuaban en base a la instrucción de Dios por medio de Elena de White, y Kellogg creía que sus colegas en la administración de la iglesia eran cortos de vista al poner en práctica la instrucción que Dios había dado. Las críticas de Kellogg lo llevaron a cruzar la línea sin retorno, poniéndose en forma irrevocable en contra de la organización de la denominación y rechazando el carácter de Elena de White como mensajera del Señor. Tanto él como la Asociación General basaban sus actos en convicciones. Al final, el peso de Elena de White y de la iglesia prevalecieron y la iglesia estuvo lista para un nuevo comienzo en el nuevo siglo.

Lecturas sugerentes para este tema

Lecturas generales:

Arthur White, *The Early Elmshaven Years* (1981), t. 5 de *Ellen G. White*, caps. 11-12, 15, 16, 19-22, proporciona vislumbres críticas de las crisis en Battle Creek con J. H. Kellogg y el traslado a Washington.

El conflicto con Kellogg:

A. W. Spalding, *Origin and History of Seventh-day Adventists,* t. 3 (1961), pp. 130-140, ofrece un panorama de los problemas principales en la controversia entre Kellogg y la iglesia.

Richard Schwarz en dos obras, *John Harvey Kellogg, M. D.* (1970), pp. 174-192, y "The Kellogg Schism: The Hidden Issues", *Spectrum,* t. 4, Nº 4, otoño de 1972, pp. 23-29, detallan los problemas de Kellogg y su separación de la iglesia.

E. K. VandeVere, *Rugged Heart* (1975), pp. 112-120, analiza el papel del ex presidente de la Asociación General, George I. Butler, en la batalla con Kellogg.

_________, *Windows: Selected Readings in Seventh-day Adventist Church History, 1844-1922* (1975), pp. 222-267, da extractos de una variedad de puntos de vista sobre el panteísmo y la cuestión de los controles.

A. Baker, "My Years With John Harvey Kellogg", *Spectrum,* t. 4, Nº 4, otoño de 1972, pp. 40-45, describe a Kellogg poco antes de su muerte.

Gilbert M. Valentine, *The Shaping of Adventism* (1992), cap. 11, relata la crisis de Kellogg en su relación con W. W. Prescott.

El traslado de Battle Creek a Washington:

E. K. VandeVere, *Id.,* pp. 268-275, describe la excitación, las dificultades y el drama del traslado.

A. G. Daniells, *The Abiding Gift of Prophecy* (1936), pp. 343-353, es el punto de vista de un participante en el traslado.

M. L. Neff, *For God and C. M. E.* (1964), pp. 75-105, enfatiza el papel de P. T. Magan en la salida de Battle Creek.

A. W. Spalding, *Id.*, pp. 66-81, pone los detalles del traslado en perspectiva.

Review and Herald, 8 de diciembre, 1977. Todo el número está dedicado al incendio de 1902 que destruyó el edificio de la Asociación Publicadora Review and Herald.

CAPÍTULO 18

Los comienzos de la globalización

Durante las cuatro décadas luego de su reorganización y de su lucha con Kellogg, la iglesia sufrió grandes cambios. Se llevaron a cabo las modificaciones del diseño estructural de 1901. Debido a esto la iglesia se expandió geográficamente y estableció una red impresionante de instituciones, y la feligresía se elevó, de 78.000 en 1901 a más de 576.000 en 1945. El año 1921 marcó un hito para los adventistas, al sobrepasar los campos mundiales la cantidad de miembros de la feligresía de Norteamérica. En 1945, la feligresía combinada de los campos no estadounidenses constituía el 63 por ciento de la iglesia. Por sí misma, Norteamérica era todavía cuatro veces mayor que la siguiente División, Interamérica, pero el ímpetu del crecimiento en miembros hacía tiempo se había trasladado a las regiones fuera de los Estados Unidos y Canadá. Todos los cambios desde 1901 hasta el final de la Segunda Guerra Mundial se fomentaron unos a otros, pero en el centro del desarrollo denominacional estaba el crecimiento de la feligresía, la masa crítica de la iglesia que le dio a los líderes adventistas la medición más significativa del éxito.

Comienza la edad de oro de las misiones adventistas

El gran impulso protestante para evangelizar el mundo que hubo en el siglo XIX, alcanzó su punto culminante antes de la Primera Guerra Mundial. De acuerdo con Gottfried Oosterwal, especialista adventista en misiones, aproximadamente el 40 por ciento del mundo podía ser considerado "cristiano" en 1910, pero sólo un 20 por ciento en 1971. El interés adventista en las misiones aumentó con la marea alta protestante, pero continuó mucho después que ésta comenzó a retroceder. En ciertos aspectos, el primer tercio del siglo XX fue la era más dramática de la expansión mundial del adventismo. En 1900 los que abrían obra nueva en rincones distantes del mundo eran casi exclusivamente estadounidenses. Esa situación cambió cuando comenzaron a

asumir responsabilidades los adventistas alemanes en África oriental, y los australianos y neozelandeses se desplegaron por los archipiélagos del sudoeste del Pacífico, y los sudafricanos avanzaron hacia el norte, hacia el corazón del continente.

Durante estos años nadie trabajó más por las misiones que los dos hombres que dirigieron la iglesia entre 1901 y 1930, A. G. Daniells y W. A Spicer. La experiencia de Daniells en Australia y Nueva Zelanda lo marcó de por vida. Uno de su biógrafos escribió que su amor por las misiones era la pasión que lo dominaba. Una de las principales razones que lo llevó a aceptar la presidencia de la Asociación General en 1901 fue la oportunidad de convertirse en el máximo reclutador de obreros misioneros.

En 1887, a la edad de 22 años, Spicer había viajado a Inglaterra a servir como secretario de S. N. Haskell. Cinco años más tarde volvió a los Estados Unidos para convertirse en secretario de la Junta de Misiones Extranjeras de la Asociación General, puesto que mantuvo hasta 1891, cuando lo dejó para abrir misiones adventistas en India. En 1901 volvió sobre sus pasos hasta las oficinas centrales de la Iglesia Adventista, nuevamente como secretario de la junta de misiones. Dos años más tarde se convirtió en secretario de la Asociación General, puesto que ocupó hasta 1922. En este cargo fue el administrador de la iglesia en contacto más directo con los obreros adventistas alrededor del mundo.

Al comienzo de su presidencia, Daniells creía que después de medio siglo, el adventismo estaba lo suficientemente bien establecido como para que los laicos, munidos de publicaciones adecuadas, pudieran terminar la misión de la iglesia en los Estados Unidos. Apoyados por los diezmos, los líderes podrían enviar ministros a los millones que nunca habían oído de Cristo, y menos aún, el mensaje adventista de los tres ángeles. Al año siguiente después que Daniells asumiera la presidencia, 60 nuevos obreros adventistas dejaron los Estados Unidos, y durante los años restantes de su presidencia el promedio anual sobrepasó el centenar. El año máximo fue 1920 en el que 310 obreros evangélicos entraron al servicio misionero. Mientras Spicer era todavía presidente de la Asociación General, el promedio anual saltó a más de 160. Daniells creía que los esfuerzos de la iglesia debían concentrarse primero en países con economías fuertes: Inglaterra, Alemania y Australia. Estaba seguro que estas tierras llegarían a ser de autosostén y que a su vez servirían como base para una mayor expansión.

Afirmarse en los países financieramente más capaces no quería decir descuidar al resto del mundo. El año antes que Daniells asumiera la presidencia de la iglesia, 68 por ciento de los obreros evangélicos adventistas estaban empleados en los Estados Unidos; 30 años más tarde, el 77 por ciento trabajaba fuera de los Estados Unidos, y sólo un tercio de esa cantidad trabajaba en países con economías fuertes. Lograr estos cambios requirió esfuerzo constante, planificación, y mayor desembolso de fondos.

Luego de llevar a cabo la reorganización denominacional y la reubicación de las oficinas centrales, Daniells movilizó al congreso de 1905 de la Asociación General para enfrentar los problemas de la expansión de las misiones. Los delegados votaron pedir a todas las iglesias que dedicaran el segundo sábado de cada mes al desafío mundial que enfrentaba la iglesia. La junta de la Asociación General había asumido hacía poco la responsabilidad de actuar como junta de las misiones extranjeras. Habían quedado en el pasado los días en que la Asociación General, en sesión, decidía dónde comenzar nuevas misiones adventistas y a quién enviar.

Ahora una comisión evaluadora buscaba hacer corresponder las necesidades de un área con el personal disponible, para hacer luego las recomendaciones apropiadas a la junta de la Asociación General.

La expansión geográfica no se logró sin dificultades. En los países católico romanos, cualquier esfuerzo de evangelización protestante incitaba, casi con certeza, a que la jerarquía intentase lograr restricciones gubernamentales. Si los dirigentes locales no reaccionaban con suficiente fuerza, los sacerdotes y obispos con frecuencia no dudaban en acicatear a una turba para que desanimara a los intrusos. En la Rusia prerrevolucionaria ortodoxa y en los países balcánicos las circunstancias eran similares.

Asia presentaba desafíos diferentes. Inicialmente los adventistas tenían una idea muy pequeña de las dificultades relacionadas con hacer frente a religiones no cristianas sofisticadas tales como el hinduismo, el budismo, el confucianismo y el islamismo. En Asia también los adventistas enfrentaban una enorme variedad de idiomas y dialectos. India informaba 222 dialectos en 1926. El alfabeto cirílico de Europa oriental era sumamente difícil para los occidentales, pero los miles de caracteres chinos y la compleja escritura árabe probaron ser un desafío mayor todavía. Más allá de estos problemas estaban los pueblos analfabetos de África, los de las islas del mar del sur, y los de las regiones remotas de Latinoamérica sin ningún tipo de lenguaje escrito. Pronto se hizo evidente que la facilidad para los idiomas era esencial para un programa misionero exitoso.

Los misioneros adventistas fomentaban las distintas líneas de actividades departamentales que les eran familiares en sus países de origen. Esto a su vez creó la necesidad de personal hábil para promover las escuelas sabáticas, el trabajo con los jóvenes, y para instruir a los colportores. Muchos de los lugares donde penetraron, tales como la selva amazónica o el interior de China, eran culturalmente muy diferentes del ambiente de clase media en los Estados Unidos y otros países occidentales que habían constituido su hogar antes de responder a los llamados al servicio. La adaptabilidad, el ingenio, el tacto y la diplomacia eran excelentes cualidades en los misioneros, pero no siempre eran evidentes. Luego de la Primera Guerra Mundial se observó un creciente prejuicio contra los extranjeros en gran parte del Asia. Con frecuencia la gente tomaba a mal a los norteamericanos y a los europeos, porque consideraba que trataban de imponer sus ideas y de dominar, y a menudo había buenas razones para que tuvieran esta actitud.

A veces se desarrollaban malentendidos. Los estadounidenses, especialmente, no siempre podían comprender la tenacidad con que otras nacionalidades se aferraban a lo que los misioneros consideraban tradiciones pasadas de moda. Para los misioneros les resultaba especialmente irritante que los oficiales del gobierno en algunos lugares no proveyeran protección para los viajeros, algo que daban por sentado “en casa”. Por su parte, los nacionales en los países en que estos nuevos misioneros trabajaban, a veces no alcanzaban a comprender la angustia que sentían los obreros extranjeros debido a la completa separación de sus amigos y familiares. El no tener los tratamientos médicos acostumbrados, el estrés de no poder entender el idioma o las acciones de los comerciantes, la adaptación a nuevos alimentos, a nuevos insectos, y a nuevos climas eran, a veces, fuente de tensión entre los nacionales y los misioneros.

Pero la compulsión a participar en la comisión evangélica de ir a todo el mundo prevalecía por encima de la fragilidad humana. Durante las primeras tres

décadas del siglo XX, los adventistas que se convirtieron en lo que la iglesia luego llamaría obreros interdivisión o expatriados, a menudo consideraban sus bajos salarios, las incomodidades de la vida resultantes de la adaptación a la cultura, y otras dificultades como oportunidades, si no privilegios, de compartir los sufrimientos de Cristo.

El adventismo en Europa

En 1900, el adventismo era virtualmente de sostén propio en la mayor parte de Europa, a veces por necesidad, por causa de las restricciones que prohibían el proselitismo extranjero. Aunque con el tiempo la iglesia llegó a considerar a Europa como una región de la obra no estadounidense, más bien que una misión en el mismo sentido que los países económicamente pobres, durante las primeras fases de las misiones adventistas fue en verdad una misión. Luego que el primer misionero adventista oficial dejara los Estados Unidos en 1874, descrito ya en un capítulo anterior, los adventistas progresaron en forma despareja en Europa: en Suiza, Escandinavia, Gran Bretaña, y en otros lugares, pero para 1930 los casi 40.000 miembros de iglesia de Alemania constituían el segmento más fuerte del adventismo europeo.

Sólo podemos especular por qué la iglesia floreció en Alemania mientras que creció mucho más lentamente en Gran Bretaña, Escandinavia y Suiza. En 1903, L. R. Conradi, un hombre muy trabajador y dinámico, llegó a ser un vicepresidente de la Asociación General asignado específicamente a Europa. Promovió con energía la distribución de publicaciones y el evangelismo público. El mismo año que Conradi asumió sus nuevas responsabilidades, G. W. Schubert lanzó el primer esfuerzo de evangelización en una de las grandes ciudades de Alemania, Colonia, y los adventistas alemanes organizaron una campaña para vender el libro *Palabras de vida del gran Maestro*, dedicando todas las ganancias a la escuela adventista de Friedensau.

Tempranamente los adventistas alemanes lograron autosostenerse financieramente y financiaron también a obreros que fueron a otros campos. Su primer representante fue a Brasil en 1895. Más tarde, colportores y pastores entraron a los Países Bajos, Austria, Checoslovaquia, y con la ayuda de obreros rusos, a Polonia. Los obreros adventistas siguieron al imperio alemán hasta África oriental, y también viajaron a Etiopía, Beirut y Jerusalén. Luego que Alemania perdiera sus posesiones coloniales africanas después de la Primera Guerra Mundial, los adventistas alemanes se concentraron en las Indias orientales holandesas y en partes de la China. Tan exitoso fue el liderazgo de Conradi, que la Asociación General lo envió a Sudamérica en un viaje de tres meses a partir de octubre de 1910, para aconsejar a los líderes adventistas que estaban dirigiendo la mayor parte de sus esfuerzos hacia las comunidades alemanas en Argentina y Brasil. Las dos recomendaciones principales que hizo fueron las de evangelizar las grandes ciudades y enfatizar la producción y venta de publicaciones. Estas dos actividades habían sido las más importantes en su agenda en Europa.

Con sus tres sanatorios, los adventistas alemanes también prestaron más atención a los programas de beneficencia y de salud que la mayoría de los europeos, aunque los graduados del curso de terapia del sanatorio danés en Skodsborg desarrollaron muchas pequeñas salas de tratamiento a través de Escandinavia. Los adventistas en Alemania son recordados por un activo programa para jóvenes. En 1928, en Chemnitz, 3.000 jóvenes se reunieron en el primer congreso de jóvenes en la historia

del adventismo.

La apostasía de Conradi, tratada en un capítulo posterior, y el surgimiento del totalitarismo nazi probaron severamente a la denominación, pero en 1940 la feligresía adventista en Alemania se había elevado a más de 53.000.

El mensaje adventista ingresó a Rusia a través de publicaciones enviadas por rusoalemanes que habían emigrado a los Estados Unidos. A pesar de las condiciones adversas, la cantidad de miembros bautizados aumentó a 2.500 en 1907, más de la mitad de los cuales ingresó a la iglesia después de 1900. Los emigrantes que volvieron, junto con los incansables esfuerzos de L. R. Conradi, habían tenido su efecto. Animados por este crecimiento, los creyentes rusos organizaron su propia Unión asociación. Al evitar las actividades políticas —el gobierno zarista había prohibido el proselitismo extranjero— la iglesia duplicó nuevamente el número de sus miembros para cuando comenzó la Primera Guerra Mundial.

Luego de la Revolución de 1917, los adventistas rusos prosperaron. Finalmente estaban libres del hostigamiento de la Iglesia Ortodoxa y el nuevo régimen comunista estaba demasiado ocupado procurando mantenerse a sí mismo como para preocuparse por un pequeño grupo religioso, especialmente porque ellos, intencionalmente, evitaban la actividad política. En 1921, cuando los adventistas en los campos mundiales superaron a la feligresía estadounidense, las asociaciones rusas informaron más de 8.100 miembros. La iglesia estaba ganando cierta medida de aprobación oficial para sus actividades. El gobierno asignó a los adventistas 10.000 Biblias de las 50.000 publicadas por cristianos evangélicos, y además otorgó permiso para imprimir 5.000 himnarios, y durante varios años permitió la publicación de dos revistas denominacionales.

Durante unos pocos años los adventistas rusos pudieron hacer funcionar un pequeño instituto bíblico para formar pastores, pero nunca tuvieron la oportunidad de establecer un sistema educativo permanente ni de llevar a cabo evangelismo público. Los líderes comunistas estaban decididos a educar a todos los jóvenes como ateos. Con el inicio del primer Plan Quinquenal soviético en 1928, la tolerancia comunista desapareció rápidamente. El hostigamiento, la reubicación, y los campos de concentración para los líderes de la iglesia retardaron efectivamente el crecimiento de la iglesia. Sin embargo, los informes desde Rusia indicaban un aumento que llegó a más de 13.000 miembros en 1930, y más de 16.000 en 1940. No fue sino hasta la muerte de José Stalin que la política oficial manifestó nuevamente un mínimo de tolerancia.

El adventismo, introducido en Rumania por M. B. Czechowski, estaba casi muerto cuando un ministro ruso visitante convirtió a varios jóvenes rumanos talentosos en 1904. Estos nuevos miembros llegaron a ser columnas sólidas para la iglesia durante los difíciles días que pronto seguirían, cuando el reino rumano excluyera a los obreros extranjeros. Luego de la Primera Guerra Mundial, el gobierno exhibió una actitud más liberal y en 1920, con ayuda alemana, los adventistas rumanos establecieron una pequeña prensa. La década de 1920 vio expandirse la iglesia casi cuatro veces: de 2.500 a más de 10.000 en 1930. Para 1940 la comunidad adventista rumana, con 13.000 miembros, era una de las más grandes de Europa.

Medido en números totales y no en proporción a la población, el crecimiento de la feligresía en otras partes de Europa fue notablemente menor al de Alemania, Rusia y Rumania. En 1940, el número de miembros de la iglesia rumana era ma-

yor que todos los adventistas de Europa oriental combinados, incluyendo los otros países de los Balcanes. El crecimiento anémico en el centro y oeste de Europa era también la norma; había sólo unos 7.000 miembros esparcidos por Italia, Suiza, España, Portugal y Francia. En el norte de Europa, constituido por las Islas Británicas, Escandinavia y las repúblicas bálticas (Estonia, Letonia, y Lituania), absorbidas por la Unión Soviética en 1940, el progreso fue igualmente lento. Para cuando se escucharon los primeros cañonazos de la Segunda Guerra Mundial, la Unión Británica era el sector mayor de la iglesia en el norte de Europa, con una feligresía apenas por debajo de 6.000.

La pregunta natural que surge de todos estos datos es: ¿Por qué no avanzó la iglesia en Europa como lo hizo en otras partes del mundo durante las primeras cuatro décadas del siglo? En forma similar a las explicaciones tentativas del éxito comparativo en Alemania, sólo podemos especular, pero se pueden observar algunas tendencias.

A veces el autoritarismo se oponía genéricamente al cristianismo; a veces los regímenes autoritarios hacían la paz con la cristiandad predominante de sus pueblos, dejando a los otros grupos cristianos que se defendieran por sí mismos, a veces bajo grandes dificultades. Aunque es bastante seguro afirmar que los regímenes autoritarios fueron perjudiciales para el adventismo, no se puede decir que, como consecuencia de esto, el adventismo floreció en los países cuyos gobiernos y sociedades eran tolerantes. La tolerancia religiosa no garantizaba la ausencia de prejuicios y de acoso que ocasionalmente actuaban en forma opresiva contra la práctica abierta de religiones diferentes en los países que pretendían proteger las libertades individuales.

Algunos han argumentado que porque la educación adventista en Europa no floreció como en otras partes del mundo, la iglesia perdió la oportunidad de promocionarse efectivamente entre sus jóvenes y generar nuevas energías para el movimiento. Otro argumento posible es que el secularismo estaba entrando, aunque no en forma tan pronunciada como lo hizo después de la Segunda Guerra Mundial. En muchos países el cristianismo se había vuelto una tradición y se había mezclado tanto con la cultura que era difícil distinguir entre los dos. En algunos de estos países, cambiar las prácticas religiosas era equivalente a renunciar a la herencia nacional. Luego de una experiencia de mil quinientos años con el cristianismo, la mentalidad europea se estaba endureciendo contra la clase de espiritualidad personal que predicaba el adventismo.

La tensión intelectual entre el Viejo Mundo y el Nuevo también parecía influenciar las tendencias religiosas. Mientras que los Estados Unidos habían pasado por un período de fermento intelectual durante la última mitad del siglo XIX, no había producido filosóficamente nada comparable a las ideas de fuentes europeas. Una opinión común en cuanto a que la atmósfera intelectual del Viejo Mundo era superior al ambiente menos sofisticado del Nuevo Mundo, puede haber perjudicado al adventismo. Filosóficamente, los europeos parecían estar menos predispuestos al cambio espiritual que promovía el adventismo, en parte porque el adventismo del séptimo día era una comunión de origen estadounidense.

Aunque pocos en número, los adventistas europeos contribuyeron notablemente a la denominación, respondiendo en números relativamente grandes al llamado al servicio misionero durante las primeras décadas del siglo XX. En las regiones que llegarían a ser conocidas como el mundo en vías de desarrollo, alemanes, ingleses y escan-

dinavos ayudaron a asumir las tareas de esparcir el evangelio de un Salvador pronto a regresar.

Australia y Sudáfrica como bases de misioneros adventistas

Uno de los primeros ejemplos de participación europea en el programa de las misiones fue el caso de G. F. Jones, un experto marino galés que se convirtió al adventismo en 1893. Luego de completar un curso de entrenamiento en los Estados Unidos, él y su esposa partieron para el Pacífico sur donde comenzaron misiones en la Polinesia francesa, en Singapur, Java, Borneo y los Estados Malayos. En 1914 la pareja se ofreció para abrir obra nueva en las Islas Salomón, siendo su hogar una pequeña lancha misionera, la *Advent Herald* (Heraldo Adventista). Dotado de talentos lingüísticos, Jones se dedicó a aprender la lengua local en New Georgia, y en poco más de un mes estableció una escuela y comenzó a dirigirse a la gente en su propia lengua. Uno de sus alumnos, Kata Rangoso, dirigió más tarde la Iglesia Adventista en las Islas Salomón durante la Segunda Guerra Mundial, y llegó a ser presidente de la Misión Occidental de las Islas Salomón.

Jones y su esposa pasaron a Nueva Caledonia y a Nueva Guinea, volviendo más tarde en sus vidas a Inglaterra. Pero tenía el mar en su sangre, y pronto partió para Argelia, España, Gibraltar y Sudamérica. Al morir, en 1940, había trabajado en 38 países o islas y entre personas con 34 lenguas diferentes.



El Advent Herald *(Heraldo adventista) fue la primera lancha misionera de la denominación en el Pacífico sur. Este pequeño barco fue el hogar de G. F. Jones (1864-1940) y de su esposa mientras comenzaban la obra adventista entre las islas en 1914.*

El papel que jugaron los adventistas europeos en el programa misionero confirmó el plan de Daniells de promover el adventismo en países con economías fuertes para desarrollar bases de donde partieran obreros misioneros adicionales. Australia y Sudáfrica fueron dos de estas bases. Como parte de la reorganización completa de 1901, la Asociación General transfirió la responsabilidad de supervisar las islas del sur del Pacífico, de Norteamérica, a la Unión Australasiana, en la que la feligresía adventista se aproximaba sólo a los 2.500 miembros. Más tarde muchas otras islas del sur del Pacífico se unieron a la Unión Australasiana, creando así una gran cantidad de oportunidades misioneras en tierras no cristianas para los adventistas de Australia y Nueva Zelanda. Aunque Australasia tomó la responsabilidad de atender al sur del Pacífico, a medida que aumentaba la cantidad de misiones y crecía la feligresía, se hizo evidente que se necesitaban obreros de otras tierras también para compartir la labor en estas misiones.

Aun antes que los europeos enviaran habitualmente obreros a otras tierras, un matrimonio australiano, A. H. Pipers y su esposa, dejaron su casa en 1900 y fueron a las Islas Cook, a más de 3.200 kilómetros (2.000 millas) al este. En 1896 John Fulton, que había nacido en el Canadá llegó a Fidji después de un año de evangelización en Nueva Zelanda. En 1900, había traducido una edición abreviada de *El conflicto de los siglos* y un libro de estudios bíblicos, y había iniciado la publicación de un periódico pequeño, *Rarama,* que significa "Luz" en la lengua nativa. En 1906 el primer fidjiano adventista del séptimo día fue ordenado al ministerio. Dos años más tarde, Peni Tavodi salió de allí para Nueva Guinea como el primer misionero adventista fidjiano. Seis años más tarde murió por causa de la mordedura de una serpiente.

A comienzos del siglo XVIII los viajeros europeos habían descrito las islas del Pacífico como paraísos, con brisas suaves, playas de arenas blancas, palmeras que se inclinaban con las brisas, y con un clima de verano durante todo el año, pero la muerte de Tavodi fue un testimonio de que había otras cosas más en esos relatos. Algunos de los riesgos que afrontaban los misioneros eran naturales, otros fabricados por el hombre. Muchas de las tribus en las Nuevas Hébridas, las Islas Salomón, y Nueva Guinea, todavía eran cazadores de cabezas y caníbales. Las experiencias con los mercaderes de esclavos europeos los habían maldispuesto en contra de la religión de los hombres blancos. Además, muchas de sus costumbres, tales como las guerras constantes, la adoración de los espíritus, la poligamia y el infanticidio, eran barreras formidables para aceptar el evangelio cristiano.

A los adventistas los dejaba muy perplejos el papel central que en ciertas áreas desempeñaban los cerdos, que en algunos casos eran como una forma de dinero. Muchas de las islas eran pequeñas, separadas de sus vecinos por muchos kilómetros de agua llena de arrecifes y sacudida por los vientos. Las comunicaciones no eran fáciles, ni siquiera en las islas más grandes con sus montañas llenas de precipicios y cubiertas de densas selvas.

Las enfermedades eran una amenaza constante, como la malaria que abatió a Norman Wiles mientras hacía de mediador en una guerra entre tribus. Tenía sólo 28 años, y con su esposa Alma, había trabajado entre los Grandes Nambus de las Nuevas Hébridas durante menos de seis años, cuando murió. Alma, con sólo la ayuda de los amigos nativos de otra isla que casualmente pasaban por allí, vistió a su esposo con una sencilla mortaja y lo enterró en una tumba muy superficial. Los amigos accedieron a remar hasta

Atchin, donde otro matrimonio australiano, A. G. Stewart y su esposa dirigían una misión adventista hermana, pero los vientos adversos les impidieron llegar allí. Alma desembarcó a medianoche en una costa hostil. Yendo de aldea en aldea por el territorio de tres tribus en guerra, finalmente llegó a la misión de los Stewart. Al regresar hacia la casa de sus padres, en Australia, sus palabras de despedida fueron una súplica de que alguien fuera a llevar el Evangelio que ella, con su esposo, habían iniciado.

En 1912, el estadounidense C. H. Parker estableció misiones adventistas en las Nuevas Hébridas. Él había iniciado su servicio misionero en Fidji catorce años antes, después de lo cual pasó algún tiempo en Australia en la evangelización. Su obra lo llevó a Samoa y Tonga, luego de regreso a Australia, y más tarde, a Fidji. Antes de regresar a los Estados Unidos, había servido durante 35 años en el Pacífico sur.

Debido a los repetidos ataques de malaria, los Parker tuvieron que regresar. A. J. Stewart y su esposa Jean, reemplazaron a la pareja estadounidense. Como un agricultor novato en Avondale, el joven Stewart respondió a la inspiración que le produjo la experiencia de John Fulton, y se dedicó a servir a las islas del Pacífico. De Fidji, donde los Stewart trabajaron primero, ellos siguieron a las Nuevas Hébridas y más tarde a Nueva Guinea, completando cincuenta años de servicio en los Mares del Sur.

Los años que pasó Elena de White en Australia, le dio un ímpetu a la iglesia en esa isla continente, que otros campos nunca experimentaron. La red de instituciones en Australasia llegó a ser bien conocida por su efectividad; el Colegio de Avondale se convirtió en un modelo que los educadores adventistas en los Estados Unidos procuraron imitar. A. G. Daniells adquirió la mayor parte de su experiencia administrativa en Australia, durante los años formativos de la iglesia en ese campo, antes de iniciar su carrera de 21 años como presidente de la Asociación General. También le corresponde a Australia la distinción de proporcionar a la Asociación General su primer presidente no estadounidense, C. H. Watson, quien dirigió a la iglesia durante sus pruebas financieras más severas de 1930 a 1936.

Cuando se mide la feligresía adventista por el número de bautismos en todo el campo australasiano, que incluía Nueva Zelanda, Tasmania y un número variable de islas del Mar del Sur, se observa un crecimiento lento pero firme. Aunque parecía lento, un factor moderador era la escasa población de la cual se pudieran obtener conversos. Australia, el área principal de la región, era continental en tamaño, pero su población era sólo una fracción del número de habitantes en otras regiones de tamaño geográfico comparable. De los 2.500 adventistas en 1900, la feligresía alcanzó a 23.000 en 1940. Al fin de las primeras cuatro décadas del siglo XX, Australasia seguía siendo uno de los campos más pequeños en el mundo adventista, pero su impacto sobre la iglesia ha sido desproporcionadamente grande así como positivo.

En forma similar a Australia, que había sido un trasplante europeo en una parte del mundo que no era blanca, Sudáfrica también era un apéndice europeo en un continente que presentaba uno de los potenciales más altos para el crecimiento, pero también algunos de los obstáculos más formidables. El continente africano, casi tan grande como Europa, los Estados Unidos, China y la India combinados, era un complejo de grandes distancias, medios de transporte primitivos, grupos tribales analfabetos, gran diversidad climatológica, y una variedad de enfermedades fatales. Largas tradiciones de trata de esclavos y de servilismo colonial

contribuyeron a que los africanos tuvieran una actitud cautelosa hacia los misioneros de piel blanca.

Los misioneros de los Estados Unidos trabajaron primero entre las poblaciones británica y afrikaner en Sudáfrica, pero la apertura de la Misión de Solusi, en Rhodesia, en 1894, proporcionó la inspiración para llevar el cristianismo adventista a los nativos africanos. Otra vez, como también ocurría en Australasia donde las islas del Pacífico formaban una misión muy vasta, los pueblos del interior del continente llegaron a ser un extenso campo misionero dirigido desde la base en el sur de África. Solusi llegó a ser la "madre" de una serie de otras misiones. En 1901 los esposos F. B. Armitage salieron de Solusi para iniciar la Misión Somabula, a unos 240 kilómetros [150 millas] hacia el noreste, más tarde conocida como Gwelo Inferior. Apenas los esposos Armitage se ubicaron, cuando llegó un joven africano, anunciando que había soñado que las palabras del gran Dios estaban en la casa de los misioneros. Después de cinco años en Somabula, los esposos Armitage regresaron a Sudáfrica para seguir con casi 20 años más de servicio en las misiones para los africanos nativos.

Siguiendo a un período en Solusi, W. H. Anderson, un egresado de 1895 del Colegio de Battle Creek, incursionó por el norte de Rhodesia en busca de lugares para establecer otras misiones. Cubriendo mucho del territorio recorrido previamente por David Livingstone, Anderson caminó cerca de 1.600 kilómetros [1.000 millas] a pie en cuatro meses, y casi murió de disentería. Durante unos doce años dirigió la Misión de Rusangu donde comenzó una escuela que atrajo a multitud de estudiantes, algunos de los cuales tuvieron que dormir sobre mesas porque no había lugar en el suelo.

Otras misiones llegaron a ser parte del programa adventista. En Nyasalandia los adventistas compraron una misión de los bautistas del séptimo día, y le pusieron el nombre nuevo de Malamulo. Aquí, Thomas Branch, un afroestadounidense, con su hija Mabel, comenzaron una escuela que incluía el trabajo manual como parte del programa.

En 1919, Anderson, con casi 25 años de experiencia, estableció nuevas misiones entre los bechuanas, y más tarde, en la Angola portuguesa. En 1921, la feligresía adventista en la mayor parte de esta vasta región conocida como el sub-Sahara, alcanzaba a 3.400. Diez años más tarde, se había multiplicado hasta casi 15.000, y en 1940 el territorio informaba más de 44.000 miembros. El esquema del crecimiento rápido ya había comenzado, y más tarde caracterizaría a esta región dramáticamente, y contribuiría marcadamente a la globalización del adventismo en años posteriores del siglo XX. Muchos obreros europeos vinieron a estos campos, que se extendían desde la costa sur de la joroba del África hasta el océano Índico en la costa oriental; estos misioneros vinieron principalmente de Alemania, las Islas Británicas, Escandinavia, y también del sur de África. En Sudáfrica estuvo la base de las operaciones desde su establecimiento como una Unión asociación, en 1902.

Sudamérica e Interamérica

Si los primeros signos de la globalización fueron evidentes en el África durante las primeras cuatro décadas después de la gran Conferencia de 1901, lo mismo podría decirse de los países que se extienden al sur de la frontera de los Estados Unidos. Esta parte del hemisferio americano se considera, en forma estereotipada, como una extensión colonial monolítica de España, pero en realidad es mucho más: es uno de los mejores ejemplos de un crisol de razas. Aunque la

herencia hispana es el elemento cultural preponderante en esta región, la herencia portuguesa también es fuerte, y además existen áreas de presencia francesa en el Caribe y la costa norte de Sudamérica. También existen zonas de influencia inglesa entre las islas del Caribe, a lo largo del borde oriental de América Central, y a fines del siglo XIX, en algunas de las ciudades grandes de América del Sur. De todos los antecedentes coloniales europeos, el holandés fue y sigue siendo el más pequeño. También fueron importantes las grandes olas de inmigrantes europeos que invadieron Argentina y Brasil a fines del siglo XIX. En algunos casos crearon, no sólo comunidades étnicas, sino colonias enteras de habla alemana. Algunos países han conservado fuertes restos de las poblaciones precolombinas, y otros, especialmente en las islas del Caribe, tienen cantidades dominantes de descendientes de esclavos africanos.

Los adventistas no estaban preparados lingüísticamente para un ataque frontal en estos países, cuando la Junta de Misiones Extranjeras comenzó a actuar. Pero, trabajando al principio entre los sectores ingleses y alemanes, los colportores adventistas y luego los ministros, penetraron las sociedades españolas, portuguesas y francesas. En 1906, el progreso en América del Sur había llegado al punto cuando los obreros organizaron una Unión, con J. W. Westphal como presidente. En esta coyuntura, los adventistas estaban concentrando su atención en tres áreas: Chile, principalmente al sur de Santiago, la capital; luego, el corredor que se extiende al norte desde la capital de Argentina, Buenos Aires, a las pampas productoras de trigo; y tercero, las planicies del sur del Brasil, que se extendían hacia el interior y hacia el sur desde el gran puerto marítimo de São Paulo. Los nombres de muchos de los obreros destacados de los primeros tiempos y sus conversos, mostraban la gran concentración sobre la población alemana: Westphal, Spies, Lipke, Stein y Ehlers; Krieghoff, Kalbermatter y Thomann. El vicepresidente de la Asociación General, L. R. Conradi, visitó la Unión Sudamericana en 1910 y 1911 para atender algunas consultas: no fue por casualidad, aun cuando sustituyó a A. G. Daniells, a quien J. W. Westphal había invitado originalmente.

El comienzo de la obra con el elemento alemán fue solo un medio para alcanzar las sociedades de habla hispana y portuguesa de Sudamérica. En 1920, la penetración en esos sectores era suficiente como para dar a la Iglesia Adventista un carácter latino. Al año siguiente, Sudamérica informaba más de 10.000 miembros, siendo el tercer campo mundial entre los siete en que se había dividido la iglesia. En 1930, los adventistas sudamericanos llegaban a 19.500, y diez años más tarde el total alcanzaba a un poco menos de 33.000, colocando a este campo en quinto lugar entre las trece divisiones mundiales de la iglesia.

Mientras el crecimiento de feligreses en Brasil y Argentina era constante, uno de los factores principales que contribuyeron al crecimiento en Sudamérica fue la obra de Fernando y Ana Stahl, ambos egresados del programa de enfermería de Battle Creek. Su llegada a Bolivia en 1909 señaló el comienzo de un cambio de énfasis, desde los sitios originales de la tarea misionera en Chile, Argentina y Brasil, para concentrarse en las regiones andinas del continente, donde las poblaciones precolombinas existían en grandes cantidades. Partiendo de La Paz, Bolivia, a la sección peruana del Lago Titicaca, los esposos Stahl construyeron escuelas y clínicas entre los indios aimaras. La educación primaria como también la enseñanza de la higiene y la higiene pública,

tuvieron un profundo impacto sociológico sobre la población del Titicaca, y eventualmente ayudaron a transformar a los antiguos analfabetos en ciudadanos productivos, y en algunos casos, servidores públicos. Los legisladores peruanos que ya estaban bajo presiones de los intelectuales con visión de reformadores, para mejorar la condición de los indígenas, y para ser más tolerantes, notaron el trabajo de los protestantes Stahl, y en 1913 el Congreso de la Nación reformó la constitución peruana para eliminar la religión oficial.

Esta decisión no detuvo la oposición, que a veces llegó a ser violenta, pero ellos y sus sucesores en el altiplano de 3.500 metros de altitud [12.000 pies] supieron que por fin tenían la ley de su lado. Stahl era corpulento y tenía una personalidad poderosa. Dependiendo de las circunstancias, él podía ser tan tierno como una madre ante su hijo sufriente, o una amenaza aterradora en un conflicto personal. Ana Stahl era igualmente fuerte, cargando una buena parte de las responsabilidades de la misión y de la relación con el público. En 1921, la Misión del Lago Titicaca, el centro de las labores de los esposos Stahl, informaba 3.100 de los 10.000 feligreses de Sudamérica.

En 1920 los esposos Stahl se mudaron del Lago Titicaca a las cabeceras del río Amazonas. Las conversiones entre las tribus indígenas, en estas junglas, fueron mucho menores que las del Lago Titicaca, pero los esposos Stahl las consideraban milagrosas de todos modos. En 1940 la Unión Misión Incaica consistía en una misión local en el Perú de habla hispana y cuatro misiones mayormente de indígenas que los esposos Stahl habían originado o inspirado, e informaban casi 11.000 miembros, la unión más grande de América del Sur.

El crecimiento de la feligresía en





F. A. Stahl (1874-1950) comenzó su obra humanitaria y evangelizadora entre el pueblo aimara en los Andes peruanos alrededor del Lago Titicaca, comenzando en 1909, y llegó a ser una leyenda adventista. Ana Stahl (1870-1968), adiestrada en hidroterapia y un baluarte misionero por derecho propio, contribuyó a la leyenda de los Stahl. La obra de los esposos Stahl tuvo efectos sociológicos y políticos como también resultados en la evangelización.

la Sudamérica andina, aunque satisfactorio creó un problema administrativo persistente. Desde el comienzo de las misiones adventistas en América del Sur, los dirigentes de la iglesia, para sostener la obra, habían dependido de las condiciones financieras relativamente fuertes entre los miembros de Argentina y Brasil. Los primeros adventistas sudamericanos no eran ricos, pero muchos de ellos eran agricultores, dueños de su tierra, cuyo bienestar económico era muy superior al de los conversos indígenas del altiplano, cuya pobreza a menudo los obligaba a devolver sus escasos diezmos y pocas ofrendas en forma tangible, en vez de hacerlo con dinero. Siendo que las misiones indígenas producían una proporción siempre creciente de los miembros de América del Sur, las demandas de apoyo financiero también aumentaban para compensar la falta de dinero. De qué manera dividir el pastel financiero de Sudamérica fue un problema que los administradores de la iglesia nunca pudieron resolver completamente, pero la eventual adición de miembros de las áreas económicamente productivas de las repúblicas andinas fue de gran ayuda.

No menos notable fueron los esfuerzos de Leo y Jessie Halliwell al abrir la cuenca del río Amazonas. Aunque sus viajes en lanchas fluviales por el Amazonas comenzaron en la década de 1930, sus proyectos humanitarios no florecieron genuinamente hasta las décadas de 1940 y 1950, lo que se considerará en un capítulo posterior.

En 1940 los obreros nacionales ocupaban muchos cargos en la dirección de las asociaciones y uniones en Sudamérica. La tutoría de los primeros obreros había tenido efectos innegables. Sudamérica se había establecido como un bastión del adventismo, proveyendo una gran proporción de la feligresía denominacional. Las responsabilidades del liderazgo estaban también pasando a manos de dirigentes nacionales.

Eventos similares a los de Sudamérica ocurrieron en Interamérica, la que consiste de las islas del Caribe y los países de México, América Central, y la costa norte de Sudamérica. Fragmentada tanto por su geografía como por sus antecedentes étnicos, esta región desafió una organización efectiva hasta 1922, cuando se inició la División Interamericana. Al final de ese año, los 8.100 miembros de esta región ocupaban el sexto lugar entre las divisiones administrativas de la denominación. Durante los siguiente ocho años, el número de adventistas creció a más de 15.000, y diez años más tarde, los 37.000 miembros elevaron a Interamérica hasta ser la cuarta en tamaño entre las trece divisiones de la denominación.

Uno de los primeros problemas que tuvo Interamérica en la ganancia de almas fue la de equilibrar los esfuerzos de la iglesia entre la población étnicamente diversificada. Desde los comienzos de la presencia adventista en esta región, a fines de la década de 1880, los obreros de la misión se concentraron en la población de habla inglesa, donde los misioneros de habla inglesa pudieran comenzar su trabajo inmediatamente después de su arribo. Durante esos primeros años antes de 1910, los adventistas también se establecieron en México y las islas hispanas, pero dejaron virtualmente sin tocar a los pueblos hispanos de Venezuela, Colombia y las repúblicas de América Central. Sólo unos pocos bautismos obtuvieron los obreros en los países de habla francesa.

Entre 1910 y 1920 los adventistas consiguieron afirmarse en los países hispanohablantes. De gran ayuda fue la creciente disponibilidad de publicaciones en castellano mediante la sucursal de la Pacific Press en Panamá. Las

dificultades en las sociedades latinas no siempre facilitaban la labor de los propagadores del adventismo. Además de las tensiones usuales entre protestantes y católicos, a veces también interferían los problemas políticos. La proverbial volatilidad de los gobiernos en los países hispánicos era un problema, pero los adventistas también aprendieron que trabajar a la sombra de los Estados Unidos no siempre era una ventaja. Durante los primeros años del siglo XX la intervención de los Estados Unidos en Haití, la República Dominicana, Nicaragua y México estorbaron la obra de los misioneros estadounidenses, más por causa del antinorteamericanismo que por interferencias reales.



Este mapa que apareció en la Review and Herald *del 5 de mayo de 1927, ilustra la preocupación adventista acerca de alcanzar al mundo no cristiano mediante su programa de misiones. El artículo que acompaña al mapa, titulado "South America's 'Heart Attack'", por E. H. Meyers, secretario de publicaciones de la División Sudamericana, cuenta a la denominación acerca de cinco grandes proyectos misioneros para alcanzar las tribus indígenas de Sudamérica. En el sentido de las agujas del reloj, comenzando arriba, está la misión de Alfred y Betty Cott en la región del Monte Roraima junto a la frontera de Guyana, Venezuela y Brasil, patrocinado por la División Interamericana; los comienzos de la misión a la población del río Amazonas que más tarde fue hecha famosa por Leo y Jessie Halliwell; la caminata exploratoria de A. N. Allen a lo largo del río Araguaia en el territorio de los indios carajás; un proyecto a la región de Yungas en Bolivia; y la misión de F. A. y Ana Stahl en la cabecera peruana del Amazonas.*

El principal ejemplo de volatilidad política fue la Revolución Mexicana que estalló en 1910 y precipitó al país más grande de Interamérica en el caos durante años. La Constitución de 1917 diseñó uno de los gobiernos más seculares de toda América Latina, que prohibió no sólo el proselitismo extranjero sino también la evangelización abierta y la educación sectaria. Estos eventos no auguraban nada bueno para las misiones adventistas, pero la iglesia sobrevivió y creció. Recién después de las elecciones de 1940 las reglamentaciones gubernamentales se aflojaron lo suficiente como para dar a los adventistas la esperanza de un programa abierto de evangelización. Entretanto, una generación entera de obreros mexicanos creció sin conocer los métodos tradicionales de ganar almas que los adventistas practicaban en otras partes.

La obra adventista en México se había iniciado en forma alentadora, especialmente en Guadalajara, donde un núcleo de médicos y otros obreros comenzaron un programa evangelizador y construyeron el primer sanatorio denominacional fuera de los Estados Unidos. Después del desastre de Kellogg en Battle Creek, el grupo se dividió, y los obreros evangélicos se establecieron en la ciudad de México. G. W. Caviness, un ex presidente del Colegio de Battle Creek se había refugiado en México después de

su partida abrupta de Michigan, y dirigió este grupo pequeño. Dedicaba sesenta horas por semana para aprender el idioma. Ignorando los tiros iniciales de la Revolución y las facciones en pugna que producían el caos en el país, viajó mucho, al parecer no perturbado por las luchas y siempre animando a las pequeñas congregaciones de creyentes esparcidas por toda la república. Las demandas que su trabajo le producían cobraron su precio, y dejó México en 1921, enfermo y debilitado. Murió dos años más tarde.

Obreros más jóvenes, pero no necesariamente más activos lo siguieron, pero encontraron que los desafíos de la ganancia de almas en México eran muy grandes. Después de pasar una revolución y las restricciones gubernamentales durante 30 de los 45 años de su presencia en México, los adventistas informaron sólo 5.200 miembros en 1940. El progreso fue también lento en Colombia, Venezuela y las partes hispanas de América Central. En 1940 los feligreses se contaban sólo por centenares en estos países.

En el Caribe oriental el adventismo se difundió más fácilmente. En 1940 las islas hispánicas de Cuba, Puerto Rico y la República Dominicana produjeron resultados animadores, con una feligresía combinada de aproximadamente 4.600 miembros, y Haití mostraba grandes promesas con más de 3.700, pero las islas de habla inglesa tenían las mayores concentraciones de adventistas. Desde los primeros días de la actividad adventista en el Caribe, Jamaica, que tiene apenas un poco más de 160 kilómetros [100 millas] de largo por algo menos de 80 kilómetros [50 millas] de ancho, poblada principalmente por descendientes de antiguos esclavos, había sido el campo más productivo de conversos. En esta isla sola vivían en 1940 uno de cada cinco miembros de la División Interamericana.

Probablemente uno de los informes más emocionantes de las misiones adventistas vino de Interamérica en 1911, y siguió durante las décadas de 1920 y 1930. Impulsado por una convicción de responder a los llamados de las tribus indígenas en las tierras altas por encima de Georgetown, Guyana, O. E. Davis, el ministro para ese territorio, se abrió paso por las laderas selváticas hasta el punto donde convergen las fronteras de Venezuela, Brasil y Guyana (antes, la Guayana Británica). Esta aventura ocupó sólo unas pocas semanas, pero terminó con su muerte, atribuida a la fiebre. Antes de su fin trágico, Davis le enseñó a su huésped, el Jefe Jeremías, y a sus seguidores, lo suficiente del mensaje adventista como para establecer una misión de observadores del sábado.

La historia sacudió a la iglesia, pero no fue hasta 1924 que Interamérica encontró los fondos para responder a los llamados para que alguien siguiera desde donde Davis se había detenido. En 1925 W. E. Baxter y C. B. Sutton, dos obreros de experiencia, siguieron los pasos hasta donde estaban los indígenas que Davis había abandonado tan abruptamente. Encontraron la misión en malas condiciones, pero la gente seguía cantando los himnos cristianos que Davis les había enseñado. Después que este segundo capítulo de la historia se conoció en los Estados Unidos, llegaron donaciones para sostener una misión permanente.

Dos familias, los esposos R. J. Christian y los esposos A. W. Cott, se ofrecieron como voluntarios para ir, pero la Sra. Christian se enfermó, y Alfred y Betty se encontraron solos. Mientras los esposos Cott hacían su obra, los indígenas, conocidos como los indios Davis, mostraron evidencias de conocimiento bíblico y de las creencias adventistas que inexplicablemente habían estado presentes antes de la llegada de los misioneros. Los esposos Cott se convencieron de que

los rumores anteriores de instrucción impartida milagrosamente mediante sueños era cierta. Como la experiencia de los esposos Stahl, la historia de O. E. Davis y de los esposos Cott llegaron a ser una leyenda adventista.

Comenzando con sólo un pequeño grupo de miembros en la época del Gran Congreso de 1901, Sudamérica e Interamérica crecieron para llegar a ser las regiones de mayor número de miembros fuera de América del Norte. En 1940 no sólo el esquema de ingresos a la feligresía en ambos campos era mucho más rápido que en los Estados Unidos, sino también demostraba que contribuiría fuertemente a la globalización de la iglesia en los años posteriores del siglo.

Los adventistas en el Asia

La experiencia de los adventistas en Asia durante los cuarenta años después de 1901 fue, en general, menos promisoria que las de África o de América Latina. El mundo islámico del Cercano Oriente era un desafío enorme. Los misioneros de Alemania, Gran Bretaña y los Estados Unidos trabajaron en Egipto, Persia y los países que surgieron y se desarrollaron después de 1920, cuando el imperio turco fue derrotado, pero sus éxitos fueron escasos. Los pocos conversos que bautizaron procedieron mayormente de extranjeros que vivían en esa región por razones comerciales, o de grupos cristianos existentes allí como los armenios o los coptos egipcios. A pesar de sus mejores esfuerzos, los obreros adventistas parecían incapaces de alcanzar a los musulmanes en el Cercano Oriente, excepto por medio de escuelas, que tuvieron algo de éxito en Persia. En 1940 la feligresía en esa parte de Asia apenas se notaba en el total de la denominación.

El sur de Asia, del cual la India ocupa la mayor parte, también fue una región difícil. Uno de los aspectos singulares de los primeros adventistas en este subcontinente asiático fue el papel inusitadamente importante de las mujeres como obreras. La primera misionera adventista oficial a la India fue Georgia Burrus, que más tarde se casó con L. J. Burgess después de varios años de trabajo en Calcuta. Juntos pasaron casi toda su carrera misionera en la India. Anna Knight, una enfermera estadounidense de raza negra, sirvió abnegadamente y por mucho tiempo en la India, a menudo realizando la triple tarea de maestra y colportora además de la obra médica. Thekla Black, Anna Orr y Grace Kellogg también se entregaron generosamente a las escuelas, clínicas, orfanatos y a la distribución de publicaciones. Entre los primeros obreros médicos hubo dos mujeres médicas, Lucinda Marsh, que ejerció la medicina en Bombay, y Olive Ingersoll, esposa de R. A. Ingersoll, también médico, que establecieron su consultorio en Calcuta.

Aunque los bautismos eran pocos, la historia del adventismo en la India también tuvo algunos momentos brillantes. Uno de ellos ocurrió en el sur de la India después de 1912, cuando toda una comunidad adoptó el adventismo, y cambió el nombre de su aldea a Adventpuram, “el lugar de los adventistas”. El sur de la India demostró ser más receptivo hacia los adventistas que el norte y el oeste de la India, posiblemente por causa de las colonias cristianas en esa parte del país. En 1930, los 1.200 miembros de la Unión del Sur de la India constituían más del 35 por ciento de toda la población de la iglesia en la India, Ceilán y Birmania.

Entre los primeros conversos hindúes estuvo L. G. Mookerjee, un descendiente de cristianos ganados por Guillermo Carey, un misionero protestante, pionero en la India. Los cincuenta años de servicio denominacional de Mookerjee incluyeron

la evangelización, la obra educativa y administrativa, y un período como editor de *Signs of the Times* (Señales de los Tiempos). Él hizo mucho para establecer el adventismo en el noreste, más tarde conocido como Bangladesh.

Por lentas que fueran las conversiones en la India, parecían casi una avalancha comparadas con las experiencias adventistas en Ceilán, que más tarde llegó a ser Sri Lanka. El evangelista inglés Harry Armstrong celebró las primeras reuniones adventistas en Colombo en 1904, pero pasó más de una década antes que el primer cingalés se uniera a la iglesia como resultado de estudios bíblicos con un evangelista hindú.

En la vecina Birmania la situación no fue mucho mejor. Las ventas de publicaciones comenzaron en 1902, pero recién cuando llegó Eric B. Hare, de Australia, el adventismo hizo algún progreso visible. Ambos esposos Hare eran enfermeros, y sus habilidades fueron muy útiles al trabajar por las tribus karenas en la zona montañosa. Pero el don que tenía Eric para contar historias opacó su carrera como enfermero. Pronto descubrió que era más fácil ganar adultos enseñándoles a sus niños en escuelas adventistas, que con cualquier otro método.

A veces el lento progreso del adventismo en el sur de Asia produjo desaliento. Después de veinte años de enviar misioneros, la iglesia tenía menos de 500 conversos. Los siguientes treinta años hicieron surgir un poco más de optimismo, pero en 1940, después de medio siglo de presencia adventista, la feligresía era de sólo 7.000 personas en la India y países vecinos.

Recién en 1901 la Asociación General envió oficialmente obreros a la China. Ese antiguo país pronto capturó la imaginación de los dirigentes de la iglesia y ayudaron a compensar por la entrada comparativamente tardía del adventismo al país. En 1903, dos años después que los primeros misioneros llegaron a China, los Dres. Harry Miller y A. C. Selmon llegaron junto con sus esposas y dos enfermeras. Para Miller fue el comienzo de una carrera larga y distinguida.

En los círculos adventistas, Miller llegó a ser conocido como "El Médico de China", pero se aventuró también en otros aspectos de la obra de la iglesia, y es recordado por su contribución a las publicaciones, la educación y la administración de la iglesia. Entre su equipo original que había traído consigo desde los Estados Unidos estaba una pequeña prensa manual, y después de establecerse en Shanghai, estableció una imprenta en un edificio arrendado a Charlie Soong, un negociante americanizado. Esto le permitió a Miller tener el primer contacto con las tres hijas de Soong, que llegaron a ser las mujeres de mayor influencia en la China después de la Revolución de 1911. La hija mayor de Soong se casó con el financista H. H. Kung; la segunda llegó a ser la esposa de Sun Yat-Sen, jefe de la revolución y presidente de China; la tercera se casó con Chiang Kai-shek, sucesor de Sun Yat-Sen como jefe del Partido Nacionalista Chino, y también presidente de China.

La aventura de Miller en la imprenta tuvo éxito. Poco después de llegar a China, la imprenta ya no pudo mantenerse en el local original, y pasó más allá de la administración de Miller. Sólo seis años después de su llegada, Miller estimaba que las publicaciones adventistas tenían mayor circulación que la de cualquier publicación cristiana. Miller fue de lugar en lugar, estableciendo centros de misión, escuelas y obra médica. El Hospital y Sanatorio de Shanghai, que él fundó, llegó a ser la institución médica más grande fuera de los Estados Unidos. En 1931, cuando comenzó a funcionar

la nueva División China, Miller, que también era pastor ordenado, llegó a ser su presidente.

Las condiciones en China no favorecían la ganancia de almas. El odio contra el imperialismo inflamó a muchos chinos contra el Occidente, produciendo una mentalidad que hacía difícil el avance cristiano. La hostilidad entre jefes y caudillos militares fue una plaga en el país durante la década de 1920, así como lo eran los grupos de bandidos que saqueaban la tierra. La fricción entre Japón y China estalló en forma de guerra abierta en la década de 1930. Estas circunstancias no detuvieron el avance de la iglesia, pero el crecimiento en número de miembros no era rápido como en las divisiones del África o de América Latina. Era muy costosa en términos de obreros. La Iglesia Adventista en China tenía una de las tasas más altas de obreros con respecto a los miembros. En 1930 la iglesia empleaba 950 obreros en China; en 1940, el número creció hasta cerca de 1.600 personas en actividades evangelizadoras activas, más que en cualquier otra División del mundo. En esa época China informaba tener más de 19.000 miembros.

La experiencia adventista en el Japón fue de un avance lento después de sus comienzos en los últimos años de la década de 1880. Por medio de visitas o servicio misionero directo, S. N. Haskell, W. C. Grainger, y W. W. Prescott estuvieron entre las luminarias de la denominación que prestaron atención a esta nación insular, profundamente shintoísta y, como China, molesta por las intrusiones imperialistas. En 1906, después de celebrar reuniones en carpa, la feligresía adventista subió a 126. Los obreros de la misión enfatizaban las actividades médicas, educativas y de publicaciones, pero la difusión del adventismo no prendía. En 1920, después de más de treinta años de actividades adventistas, sólo una de las seis misiones japonesas tenía una feligresía mayor de 100 miembros. Otras dos décadas de labor tuvieron más éxito; la población adventista alcanzó a 1.200 en 1940.

Aunque Corea demostró ser más receptiva al adventismo, el progreso también fue lento. Las conversiones iniciales en ese país, conocido en ese tiempo como Chosen, ocurrieron en 1904 después que algunos visitantes coreanos regresaron de Japón donde se habían encontrado con adventistas. Cuando el primer misionero adventista visitó Corea encontró más de un centenar de observadores del sábado, a 71 de los cuales bautizó. Japón anexó este país en 1910, lo que hizo que el proselitismo fuera más difícil por causa de las restricciones japonesas contra el cristianismo; sin embargo, los adventistas pudieron establecer instituciones médicas, educativas y de publicaciones efectivas dentro de los primeros quince años de trabajo. En 1920 la feligresía adventista alcanzaba a más de 1.200 miembros. Desde allí se expandió a casi 4.000 en 1940.

Las Filipinas, una posesión estadounidense desde 1898, habían llegado a ser mayormente católico romanas durante los cuatro siglos en que fueron la colonia más oriental de España. Comenzando en 1905, los adventistas distribuyeron publicaciones en inglés y castellano, pero recién en 1908 L. V. Finster comenzó a hacer esfuerzos serios en favor de los filipinos nativos. El efecto fue asombroso. Durante las primeras dos décadas, los conversos llegaron a ser más de 10.000, un contraste muy marcado con Japón y Corea.

Uno de los aspectos notables del adventismo en Filipinas fue el esfuerzo decidido para adiestrar obreros nacionales para trabajar entre su propio pueblo. La disponibilidad de publicaciones en castellano, desde el principio, fue una ventaja, y los ministros filipinos recien-

temente ordenados fueron rápidos para evangelizar, y algunas veces lo hacían en sus dialectos nativos. La tradición estadounidense de la educación pública, se transfirió a las Filipinas después de 1898, y los filipinos cultivaron un gusto por el aprendizaje. Para fines de la década de 1920 la proporción de adventistas en comparación con la población total, excedía la de América del Norte.

Las conversiones se hicieron más lentas en la década de 1930, en parte por causa de una oposición no oficial, pero la iglesia continuó creciendo. En 1940, después de aproximadamente 35 años de presencia adventista en las Filipinas, las ocho misiones organizadas tenían anotados 21.500 miembros, los más numerosos de todos los campos asiáticos.

El éxito adventista en el Asia varió desde el Cercano Oriente islámico, donde virtualmente no existían miembros, hasta las Filipinas donde el crecimiento de la iglesia era motivo de inspiración para la denominación. La experiencia adventista en el resto de Asia estaba en algún lugar entre estos dos extremos, pero tomado en conjunto, el esquema del crecimiento de la iglesia en esta parte del mundo, conocido como el Oriente, era considerablemente más lento que en África o América Latina. A pesar de estas evidencias pobres, los números daban lugar a más optimismo que el de los adventistas derivados de la mayor parte de los campos europeos. Durante la última parte del siglo XX, tanto el avance del adventismo en Corea como en Indonesia llegaría a ser impresionante, pero en vísperas de la Segunda Guerra Mundial, el mayor continente del mundo sólo había comenzado a entreabrirse a los adventistas.

Los adventistas perspicaces podían ver en las grandes líneas de crecimiento desde 78.000 miembros en 1901 a más de medio millón en 1940, que el impulso estaba moviéndose hacia el sector fuera de los Estados Unidos, más específicamente, las partes del globo que se llegarían a conocer como los países en vías de desarrollo. Pasarían otros cuarenta años antes que se desarrollara una conciencia mundial al respecto, y las consecuencias serían que la estructura denominacional necesitaría cambios. Entretanto, los adventistas estaban satisfechos de que estaban ayudando a cumplir la comisión evangélica de ir a todo el mundo con el mensaje del regreso de Cristo a la tierra.

Lecturas sugerentes para este tema

Estudio general de las misiones adventistas:

W. A. Spicer, *Miracles of Modern Missions* (1921), expresa la convicción de que las misiones adventistas fueron dirigidas por Dios.

A. W. Spalding, *Origin and History of Seventh-day Adventists* (1961), t. 3, pp. 93-115, 333-399, resume las misiones adventistas.

Recuerdos personales de misioneros y otros informes:

Los adventistas escribieron abundantemente acerca de sus experiencias en las misiones. De entre los muchos informes personales de la obra en las misiones, los siguientes son muestras de este período, y dan al lector percepciones de la edad de oro de las misiones adventistas.

W. H. Anderson, *On the Trail of Livingstone* (1919), para el África.

A. G. Stewart, *Trophies from the Cannibal Isles* (1956) y *In Letters of Gold* (1973), para las Islas del Mar del Sur.

F. A. Stahl, *En el país de los incas* (1924), para Sudamérica.

Ezra Longway, *Dangerous Opportunity* (1974), para China.

T. Wangerin, *God Sent Me to Korea* (1968), para Corea.

L. H. Christian, *Pioneers and Builders of the Advent Cause in Europe* (1937), para Europa.

Robert B. Thurber, *In the Land of Pagodas* (1921), para Birmania [Myanmar].

H. Ford, *For Love of China* (1971).

D. Kubrock, *Light Through the Shadows* (1953), para Rusia durante los primeros tiempos del comunismo.

Charles Teel, h., "Fernando and Anna Stahl—Mediators of Personal and Social Transformation", en *Adventist Mission in the 21st Century* (1999), Jon Dybdahl, ed., es una introducción reveladora al estudio que hizo el autor del impacto social que hicieron los esposos Stahl en el Perú.

CAPÍTULO 19

Nuevos desafíos, nuevas instituciones

Operar una variedad de instituciones llegó a ser una tarea indispensable para los adventistas. Aparecieron de muchas formas, pero las principales fueron los centros del cuidado de la salud, las escuelas y las casas publicadoras. Alrededor de este triunvirato se desarrollaron la mayor parte de sus actividades en todos los países en los cuales se extendió el adventismo. Las cuatro décadas que siguieron al Gran Congreso de 1901 estuvieron cargadas, no sólo de una guerra mundial destructiva y el comienzo de una segunda, sino también con las angustias económicas más serias que el mundo había enfrentado alguna vez. Sin embargo, la denominación fue capaz de establecer una red de instituciones de éxito alrededor del globo.

En 1921, el año cuando los adventistas en los otros campos mundiales sobrepasaron al número de miembros de Norteamérica, la globalización de las instituciones adventistas ya era visible. En 1940 estas empresas estaban educando a niños y profesionales en forma competitiva en unas 250 escuelas en muchos países, y producían una cantidad amplia de publicaciones en más de 200 idiomas; además funcionaban 90 sanatorios y 68 salas de tratamientos alrededor del globo. Siendo que Norteamérica constituía todavía el sector más grande de la iglesia, era el escenario del mayor volumen de actividades, pero el número total de instituciones en los campos mundiales había llegado a ser mayor que las que había en Norteamérica. Mientras en 1940 las responsabilidades de administrar estas instituciones en el mundo descansaba principalmente sobre los hombros de estadounidenses, o por lo menos de occidentales, con el tiempo el liderazgo pasaría a manos de los obreros nacionales. Esa transferencia de autoridad contribuiría a la globalización de la iglesia tanto como el crecimiento en feligresía. En 1940 ese día todavía estaba distante, pero ya estaba preparándose.

Un perfil de las instituciones adventistas

Más que las otras dos clases principales de instituciones, las instituciones del cuidado de la salud miraban hacia afuera de la denominación en el sentido de que su propósito no era sólo de proporcionar un sistema médico privado para los miembros de la iglesia, sino más bien, era el de servir al público en general como una expresión de la creencia adventista en el bienestar físico. Mediante la práctica de la medicina y las aplicaciones del conocimiento y las habilidades del cuidado de la salud, la iglesia ha perseguido metas evangelizadoras procurando atraer a la gente hacia el adventismo.

En comparación, la educación ha sido más abiertamente evangelizadora. Aunque la iglesia a veces ha dirigido escuelas como empresas misioneras, es decir, como un método de difundir el adventismo en comunidades no adventistas, en su mayor parte la educación ha mirado hacia adentro de la iglesia. La razón principal de la existencia de las escuelas es conservar el adventismo entre los niños y los jóvenes, proporcionando un ambiente adventista para la educación desde el nivel elemental hasta el nivel terciario, y preparar a los estudiantes para ser empleados por la denominación. La instrucción religiosa siempre ha sido central en el currículum y por ello la nutrición espiritual ha sido parte del programa.

Las casas publicadoras típicamente han mirado hacia afuera y hacia adentro, imprimiendo materiales para los miembros de la iglesia, y también preparando publicaciones para la venta al público general con la esperanza de atraer a los no adventistas hacia la iglesia.

Las instituciones han dependido de un público que las sostiene como también de una administración competente. Para las casas editoras el nivel de alfabetismo ha sido crítico porque dependían de un público lector para mantener los programas de ventas a niveles lucrativos. La iglesia ha medido el éxito de su actividad por el volumen de sus publicaciones y el número de personas que, por lo menos parcialmente, atribuyen su conversión a la lectura de publicaciones adventistas. Los centros del cuidado de la salud han dependido también de la venta de un producto, la atención médica, algo que tanto los ricos como los pobres siempre necesitan por igual. La norma que las instituciones médicas adventistas han usado para evaluar su éxito no ha sido sencillamente el número de cuerpos sanados, sino la efectividad del fortalecimiento espiritual de los enfermos y sus familias, que en algunos casos los condujo a formar parte de la iglesia.

El producto de las escuelas adventistas ha sido menos tangible: la perpetuación de los valores y creencias adventistas además del conocimiento, las habilidades y la competencia. Para sobrevivir en un mundo de intangibles, las escuelas adventistas han dependido no sólo de la disposición de los miembros de pagar la escolaridad sino también de las iglesias, asociaciones y uniones que les proveen de subsidios operativos, sin los cuales, las escuelas desaparecerían. Tradicionalmente, las escuelas han dependido financieramente de la iglesia. El éxito de la educación es el hecho del alto porcentaje de retención de los miembros adventistas que han asistido a las escuelas denominacionales, y el número de graduados que han entrado a trabajar para la iglesia, y las contribuciones que ellos hicieron.

Por importante que han sido los centros del cuidado de la salud y las casas editoras, la denominación ha dependido probablemente más de las escuelas que de las otras instituciones para conservar su identidad. Por causa de su naturaleza,

las actividades de las publicaciones y del cuidado de la salud funcionan como empresas, mientras las escuelas han funcionado más como servicios para las iglesias locales, las asociaciones y las uniones. Su dependencia financiera hace que muchos dirigentes de la iglesia las vean, en forma consistente, como un drenaje proporcionalmente mayor de los recursos de la iglesia, pero esto se compensa con el concepto de que son una de las herramientas más efectivas de la iglesia en cuanto a evangelismo.

Las asignaciones pueden salir de la Asociación General para comenzar instituciones grandes de cualquier clase en cualquier lugar del mundo, pero la iglesia ha esperado que los campos locales las mantuvieran una vez que están en operación. Este entendimiento era parte de la reorganización de 1901 que desmanteló la autoridad que poseía los títulos de propiedad de las sociedades y asociaciones especiales dentro de las iglesias, y las transfirieron a las manos de las asociaciones y uniones locales.

Las instituciones han seguido normalmente en pos del crecimiento denominacional, pero a veces las casas publicadoras, los pequeños centros médicos y aun las escuelas precedieron a una base financiera de apoyo. En países donde el alfabetismo era bajo, el público consideraba a las escuelas adventistas como proyectos humanitarios porque contribuían a la salud social general del país. En tales casos, las escuelas constituyeron cuñas de entrada para la iglesia. En forma similar, en países más pobres, los centros de salud también asumieron un carácter humanitario al proporcionar tratamientos médicos rudimentarios al público. Cuanto mayor es el tamaño de la comunidad adventista, tanto más es lo que se espera de las instituciones. Además, cuanto más elevado es el nivel de alfabetismo y el nivel general de vida en el que viven los adventistas, tanto menos humanitaria y más profesional llega a ser la institución. Especialmente, ésta fue la tendencia en el caso de las escuelas. Por cuanto se estimaba que las instituciones eran tan importantes para la existencia de la denominación y su crecimiento, llegó a ser esencial establecerlas en todos los campos mundiales. En realidad, parte de la medida del éxito de la denominación provino del número de instituciones y de sus actividades.

Instituciones del cuidado de la salud

Un estudio de las instituciones médicas adventistas, entre el comienzo del siglo XX y los primeros cañonazos de la Segunda Guerra Mundial, revela la tendencia denominacional de usar el cuidado de la salud como un medio para alcanzar al público en general. El Dr. Kellogg había perseguido fielmente este concepto, pero su largo debate con los líderes de la iglesia y su eventual desglose de la feligresía hacía surgir el espectro de que muchos médicos y enfermeros que él había adiestrado seguirían más fieles a él que a la iglesia, y la denominación podría perder sus instituciones médicas. No pasó mucho tiempo antes de que llegara a ser evidente que la rama médica del adventismo no se estaba desintegrando, sino más bien aumentando en un círculo cada vez más amplio de instituciones efectivas para el cuidado de la salud alrededor del mundo.

En 1921, los adventistas operaban veinte sanatorios en Norteamérica, incluyendo el Canadá. En todos los demás campos del mundo había catorce sanatorios y diez salas de tratamiento adicionales, siete de los cuales estaban en lo que más tarde sería llamado el mundo en vías de desarrollo. Diecinueve años más tarde, esas cifras habían cambiado radicalmente. Los sanatorios en Norteamérica habían disminuido a quince; al

mismo tiempo, el número de instituciones fuera de Norteamérica aumentó más de tres veces y media, a 51, la mayoría de ellas en países no occidentales. El crecimiento de las salas de tratamiento y los dispensarios donde los pacientes ambulatorios y los que no estaban en situaciones críticas podían recibir atención fue aun más dramático, expandiéndose a 68. Como en el caso de los sanatorios, el mayor número de estas unidades pequeñas estaba en las partes del mundo que no eran de raza blanca.

Si se mide la capacidad de recibir pacientes y el número real de pacientes en 1921, las instituciones norteamericanas tenían muy poca ventaja sobre sus contrapartes fuera de Norteamérica. Dos décadas más tarde, en 1940, los centros médicos en Norteamérica todavía trataban a más pacientes que los de otras partes, pero la capacidad combinada de pacientes en las unidades del cuidado de la salud fuera de Norteamérica era notablemente mayor. A plena capacidad, los sanatorios y salas de tratamiento en Norteamérica podían albergar a 1.800 personas; fuera de Norteamérica, la capacidad sobrepasaba los 5.800. Dos tercios de esas instituciones estaban en los países en desarrollo. Estos registros muestran que en 1940 los centros de salud fuera de Norteamérica estaban atendiendo a muchos menos pacientes que su capacidad, lo que significaba no sólo que los centros médicos adventistas eran capaces de mayor actividad de la que tenían, sino que los establecimientos médicos no estadounidenses estaban construidos con miras al crecimiento de la iglesia. Estas cifras específicas, que cambiaban de año en año, eran menos importantes que las tendencias que ellas revelaban. El ideal de Kellogg de que la iglesia llegara a ser el buen Samaritano para el mundo se estaba materializando.

Inmediatamente después del Gran Congreso de 1901 el programa médico en Norteamérica se mudó al oeste. Antes que las desavenencias con Kellogg llegaran al nivel de crisis, Elena de White instó, en 1902, a que los adventistas tuvieran una sólida presencia médica en el sur de California. Uno de los primeros resultados de este consejo fue la compra del Sanatorio Potts en National City, en 1904, pagado parcialmente con dinero que la Sra. White tomó personalmente en préstamo. Durante ocho años esta institución recientemente adquirida, con el nombre nuevo de Paradise Valley Sanitarium, funcionó como institución privada, pero en 1912 llegó a ser un centro de atención de la salud perteneciente a la denominación. En 1940 la capacidad original de cincuenta camas se había más que duplicado, y el número de los pacientes aumentó a más de 5.600.

Apenas Elena de White había conseguido el sanatorio de Paradise Valley, cuando ella aconsejó a A. G. Daniells a pasar por alto el reglamento de "no tener deudas" que tenía la Asociación General, con el fin de establecer otro sanatorio en la vecindad de Los Ángeles. Por una fracción del precio anunciado, la iglesia compró un viejo hotel en Glendale. Personas entusiastas adelantaron el dinero para un centro médico que tendría en 1940 una capacidad de 200 camas, la mayor de todas las instituciones adventistas en Norteamérica.

Todavía no satisfecha, Elena de White presionó a los líderes de la iglesia que buscaran más propiedades que pudieran ser adecuadas para una empresa educativa como también médica. Un lugar privado de recreo y salud en Loma Linda, que había pasado por tiempos malos, llegó a estar disponible en 1905. Una serie de eventos providenciales trajo el dinero necesario para los pagos, y esto impulsó a los líderes de la iglesia a seguir adelante. Con un personal de 35 personas, Loma

Linda recibió sus primeros pacientes en noviembre de 1905. Inmediatamente comenzaron una escuela de enfermería.

Al adquirir Loma Linda, los dirigentes de la iglesia habían afrontado más obstáculos que en las otras instituciones de California, pero también habían hecho los movimientos más osados. En algunos círculos, la posibilidad de que Loma Linda llegase a ser una facultad de medicina casi se daba por sentada, pero un debate mostró que realmente no era una conclusión inevitable. El desánimo por el fracaso de Battle Creek dominaba la mente de algunos, pero Elena de White, en forma consistente instaba a los líderes de la iglesia a comenzar un programa de adiestramiento para médicos. Surgió la pregunta acerca de la capacidad financiera de la iglesia para mantener una escuela de medicina que fuera competitiva. Mucho del apoyo para Loma Linda procedía de la Unión del Pacífico, pero la necesidad de ampliar la base era obvia. La naturaleza de la instrucción también llegó a ser un punto de discusión. En todas estas circunstancias, el consejo de Elena de White prevaleció: una escuela de medicina era parte del plan de Dios y debía ser del "más alto nivel". De acuerdo con esto, los planes siguieron adelante.

Entretanto, serios problemas estaban surgiendo en el Colegio Médico Misionero Norteamericano de Kellogg en Battle Creek, y en 1910 se graduó allí la última clase, y se fusionó con la Universidad de Illinois. Ese mismo otoño, se abrió en Loma Linda el Colegio de Evangelistas Médicos, la nueva escuela de medicina adventista. Reunir un profesorado adecuado no era fácil, ni las condiciones eran favorables. En 1910, después de un análisis crítico de la educación médica en los Estados Unidos, estaba en pleno apogeo un movimiento para mejorar todas las escuelas de medicina. Una inspección del nuevo Colegio de Evangelistas Médicos hecha por la Asociación Médica Norteamericana resultó en una calificación de "C", la calificación más baja pero que todavía le permitía seguir funcionando. El problema principal era que la preparación clínica era insuficiente para los alumnos de medicina. Más de la mitad de los estados negaría a los graduados del programa adventista el derecho de practicar medicina, si la calidad de la educación no mejoraba.

El problema se siguió arrastrando. En el concilio de otoño de 1915, los líderes denominacionales, agobiados por una deuda de $400.000 de Loma Linda, discutieron ingenuamente restringir el programa a dos años, y luego enviar a los alumnos a otras escuelas para terminar. Cuatro mujeres, dirigidas por Josephine Gotzian y Hetty Haskell, suplicaron en forma clara y articulada que se estableciera un hospital clínico en Los Ángeles para cumplir con los requisitos de la Asociación Médica Norteamericana, y pidieron permiso para recolectar el dinero. Después de estos discursos, Daniells y sus colegas pasaron casi la noche entera estudiando, con oración, las declaraciones de Elena de White acerca de Loma Linda, ya que ella había fallecido recientemente. Al día siguiente la marea de la opinión cambió en favor de mejorar la escuela de medicina, en vez de recortarla.

Loma Linda sobrevivió, pero los problemas de acreditación siguieron. Finalmente, la labor incansable de su nuevo decano, el Dr. Percy T. Magan, dio sus frutos. La instrucción mejorada, junto con la inversión de dinero que él recolectó hizo que cosecharan una calificación de "B", evaluación que llegó a ser "A" en 1922. Así, la década y media pasadas en esta lucha con la Asociación Médica Norteamericana terminó, permitiendo que los graduados del Colegio de Evangelistas Médicos llegaran a ser elegibles

para tomar los exámenes nacionales y practicar medicina en cualquier parte de los Estados Unidos. Además, la nueva calificación facilitaba la validación de sus credenciales en muchos países fuera de Norteamérica. Por fin la iglesia tenía la capacidad de educar personal médico en la filosofía adventista, y poder dirigir sus programas médicos alrededor del mundo.

Las unidades de cuidado de la salud florecieron en otras partes de los Estados Unidos. Para cuando Loma Linda recibió la calificación de "A", la iglesia estaba operando sanatorios con una capacidad de por los menos cien camas en St. Helena, California, en Boulder, Colorado, en Orlando, Florida, en Melrose, Massachusetts, y en Takoma Park, Maryland. No todos los sanatorios sobrevivieron las tensiones de las dos décadas anteriores a la Segunda Guerra Mundial. Entre 1920 y 1940 la iglesia cerró siete de sus instituciones en Norteamérica y abrió dos. Cada una de estas siete había tenido una capacidad menor de cincuenta camas.

Fuera de Norteamérica, los líderes adventistas promovieron inicialmente la atención de la salud más notablemente en Europa, seguido por la expansión en las regiones no occidentales. En 1921 el Sanatorio Skodsborg, en Dinamarca, había llegado a ser la institución médica más grande de la denominación, con más de 375 camas. El Dr. Carl Ottosen, un graduado de la Universidad de Copenhague, sirvió como director médico de esta institución. Inspirado por Kellogg, abrió Skodsborg en 1898, comenzando con sólo veinte camas, en una parte de una hacienda que había sido una residencia de la familia real danesa. Al principio, el público ridiculizó el proyecto, llamándolo el hotel del repollo, pero Ottosen añadió edificios, repetidamente, a los originales, a la orilla del estrecho canal que separaba Dinamarca de Suecia, levantando lo que llegó a conocerse como la aldea blanca. Los eventos tuvieron un giro irónico cuando la realeza danesa misma llegó allí como pacientes. Skodsborg ofrecía programas de diversas terapias y llegó a ser la "madre" de muchas unidades de fisioterapia, algunas de las cuales operaban privadamente. En 1940, su capacidad se había reducido a 315 camas, pero seguía siendo la institución médica más grande del mundo adventista.

También había programas médicos en Alemania. En Friedensau, cerca de Magdeburgo, se abrió un pequeño sanatorio en 1901. En el transcurso de dos décadas los adventistas alemanes establecieron sanatorios en Berlín y en Bad Aibling, en la Alta Baviera. Esta última institución estaba abierta sólo durante los veranos para tratamientos especiales con agua, y servía brevemente como seminario durante los meses de invierno. La capacidad total de pacientes de estos tres centros era de casi 300 en 1921. De estas instituciones alemanas salieron muchos obreros a las misiones adventistas y también fue la inspiración para establecer muchas unidades más pequeñas. Pero las instituciones mismas se desarrollaron como hogares para enfermos y para convalecientes en lugar de centros médicos como había llegado a ser Skodsborg.

En 1920 los adventistas operaban sólo dos sanatorios dentro del territorio del mundo en desarrollo, el Sanatorio de Shanghai, en China, y el Sanatorio Adventista del Plata, en Argentina. Este último, con sólo 61 camas en 1921, atrajo la atención de toda la denominación. R. H. Habenicht, médico y pastor, fue a Sudamérica en 1901 para servir como evangelista médico. La ley argentina le hizo prácticamente imposible validar sus credenciales de medicina, pero obtuvo la autorización para practicar la medicina en el área limitada que rodeaba la

comunidad adventista en Entre Ríos. En 1908 su clientela era lo suficientemente grande como para permitir que la iglesia comprara su casa y la convirtiera en una instalación médica.

Había poco espacio. El médico a veces realizaba cirugía en el comedor de su casa, y apiñaba más de una docena de pacientes en una sola habitación. Aun así, a veces se formaban filas fuera de su casa, y tenía que despedirlos. Cuando procuró obtener ayuda financiera de la Asociación General él había descrito la ubicación como muy poblada. Comparada con otras regiones agrícolas, sin duda estaba bien poblada. L. R. Conradi, en una visita que hizo en 1910 desde Alemania, calificó la pampa argentina como un lugar original para establecer una instalación médica en contraste con los centros urbanos europeos a los que él estaba acostumbrado.

El aspecto más cuestionable de la aventura de Habenicht no era su aislamiento, sino las restricciones legales que negaban obtener el pleno reconocimiento a los médicos extranjeros, y esto bloqueaba efectivamente su práctica de la medicina. Esta situación, común a América Latina desde México hasta Argentina, forzó a los adventistas a demorar el establecimiento de centros médicos hasta que las autoridades mitigaron sus restricciones y un número suficiente de adventistas nacionales llegaron a ser médicos para dirigir sus propios programas.

En su mayor parte, esta penetración no ocurrió hasta después de la Segunda Guerra Mundial, pero hubo excepciones en Perú y en Bolivia, donde se consiguieron concesiones especiales del gobierno permitiendo que los médicos adventistas mantuvieran pequeñas unidades médicas. Otro caso digno de mención apareció en Brasil. Cuando llegó a ser evidente que no había ninguna otra manera de establecer un centro de cuidado de la salud, C. C. Schneider, un obrero estadounidense, entró a una escuela de medicina brasileña, llegó a ser médico, y renunció a su ciudadanía norteamericana con el fin de llegar a ser el director de un sanatorio adventista en Río de Janeiro, en 1941. Entretanto, el Sanatorio Adventista del Plata siguió ministrando a la comunidad agrícola de Entre Ríos. Su escuela de enfermeros graduó a personas que establecieron pequeños centros de tratamiento por todo el continente. A pesar de las dudas de Conradi, la institución capeó las tormentas financieras y políticas, y eventualmente llegó a ser parte de una de las tres escuelas adventistas de medicina.

A fines de 1940, los adventistas estaban operando 51 sanatorios y hospitales fuera de Norteamérica, 36 de ellos en el Asia y el África. Siete de ellos tenían una capacidad de más de 100 camas, tres de los cuales estaban en China. La capacidad combinada de pacientes en China y Manchuria sobrepasaba los 900, pero la revolución posterior a la Segunda Guerra Mundial barrió estas instituciones. Esparcidas desde el Irán hasta el Japón, en la India, el sudeste de Asia, las Filipinas y otras islas del sur del Asia, la denominación mantenía una docena de otros centros médicos que podían acomodar a casi 400 pacientes.

En forma similar, los sanatorios y hospitales adventistas salpicaban el África desde Sudáfrica hasta la costa del Mediterráneo por el norte, la mayoría de ellos en el Sub Sahara. En todo el África y el Asia, excluyendo a China, la institución más grande en 1940 era el Hospital de la Misión de Mwami, una institución quirúrgica de 77 camas, en Nyasalandia, actualmente Zambia. Esta comenzó un programa de tres años de asistentes médicos para los africanos poco después de su fundación en 1927. La institución también abrió un leprosario, en el que los pacientes vivían en



La obra médica demostró ser un medio efectivo para establecer la presencia adventista en la India. El Hospital Surat, que creció hasta llegar a ser una compleja institución quirúrgica con una escuela de enfermería, comenzó en 1937 cuando el Dr. George Nelson arrendó este edificio en Nanpura, al norte de Bombay.

pequeñas moradas mientras recibían el tratamiento. Este centro soportó los disturbios de la década de 1960, y más tarde llegó a ser un hospital general grande, y un centro de adiestramiento.

Una de las luces más brillantes en el mundo médico adventista fue el Sanatorio y Hospital de Sydney, en Wahroonga, Nueva Gales del Sur, Australia. Sus orígenes se remontan a la década de 1890, cuando los adventistas establecieron un centro para el cuidado de la salud en una casa grande. Muy pronto comenzó un programa de formación de enfermeros en cooperación con el colegio adventista, pero Elena de White animó a los líderes locales de la iglesia que invirtieran sumas mayores para hacer una obra mayor. Después de la compra de una propiedad vecina, construyeron una nueva institución, que en 1921 había crecido hasta tener 121 camas. En los años que siguieron, centenares de enfermeros y enfermeras que recibieron su adiestramiento en Sydney, viajaron por el mundo para servir en los centros de cuidado de la salud adventistas.

Tocando las vidas de casi tantas personas como lo hacían los sanatorios y hospitales, las salas adventistas de tratamientos surgieron como una valiosa herramienta de extensión médica durante las dos décadas anteriores a la Segunda Guerra Mundial. En los Estados Unidos, donde comenzó el concepto de abrir una sala de tratamientos, esta instalación había casi desaparecido en 1940. En contraste, tres de cada cuatro salas de tratamientos denominacionales existían en el África y el Asia, más allá de China. Algunas de ellas eran unidades diminutas con una capacidad de diez pacientes o menos, pero la carga acumulativa de pacientes era de más de 700 en el Asia, y 650 en el África. Había médicos que dirigían algunas de ellas, pero en muchos casos, los enfermeros estaban a su cargo. En 1940 más de 200.000 personas recibieron ayuda médica en estos centros.

Considerando los trastornos de la

Primera Guerra Mundial y los reveses económicos producidos por la Depresión mundial durante la década de 1930, la expansión del programa de la iglesia para el cuidado de la salud fue fenomenal. Representaba una política calculada para alcanzar al mundo mediante medios humanitarios, y en 1940 el carácter internacional del servicio médico adventista había llegado a ser un distintivo de la iglesia. Mientras las instituciones médicas en los Estados Unidos y otros lugares en Occidente tendían a consolidarse en unidades mayores, los centros del cuidado de la salud, fuera del mundo occidental, eran generalmente menores. El volumen total combinado de pacientes en los sanatorios, hospitales y salas de tratamiento hicieron sólo una pequeña impresión en los sufrimientos del mundo, pero en muchos lugares muy alejados, un médico o una enfermera adventista eran la única fuente de ayuda.

Un gran impedimento en el programa médico adventista era su costo. Construir y equipar adecuadamente el número creciente de centros del cuidado de la salud en todo el mundo requería grandes desembolsos de dinero, y detrás de las puertas cerradas de las comisiones administrativas ocurrieron muchos debates con respecto a una distribución equitativa de los recursos denominacionales. Nadie discutía que el humanitarismo no era una parte legítima del cristianismo —Cristo mismo había establecido esa norma en su propio ministerio—, pero la lucha con Kellogg era todavía un vívido recordativo de que la iglesia necesitaba mantener un equilibrio entre sus programas médicos y humanitarios y el aspecto de la predicación y la evangelización.

Otro problema era el reclutamiento de médicos para dirigir los programas médicos en todo el mundo. Era demasiado esperar que cada estudiante adventista del Colegio de Evangelistas Médicos llegara a ser empleado en un programa denominacional. A veces los centros médicos no tenían personal suficiente, como lo demostró el caso de América Latina; y hasta que surgió un número suficiente de médicos de las comunidades adventistas alrededor del mundo, no fue posible tener el personal adecuado para el creciente programa médico denominacional.

La educación

En forma menos dramática, pero igualmente firme, fue el crecimiento internacional de las instituciones educativas adventistas durante las primeras cuatro décadas del siglo XX. Los informes muestran que la iglesia estaba prestando una atención creciente a las necesidades educativas en el mundo en desarrollo.

En 1921, veinte años después que la denominación desocupó el Colegio de Battle Creek, la principal de las instituciones educativas adventistas, la iglesia mantenía 59 instituciones secundarias y postsecundarias en América del Norte, 16 de las cuales ofrecían clases a nivel de colegio superior, incluyendo la escuela de medicina y una escuela por correspondencia. Fuera de Norteamérica, el número de instituciones comparables era casi igual de grande: 55. De ellas, 41 estaban en América Latina y Asia, mientras Europa, Australia y Nueva Zelanda podían hablar de sólo doce. La mayoría de los escuelas fuera de Norteamérica eran de nivel secundario; en sólo siete de ellas podían los alumnos encontrar cursos de nivel terciario, y sólo un número reducido de alumnos los aprovechaban, mayormente en Alemania. En resumen, más del 90 por ciento de los estudiantes matriculados en clases posteriores al nivel secundario estaban en América del Norte, en 1921.

Durante las dos décadas entre 1921 y 1940, esta situación cambió. Las 55

escuelas fuera de Norteamérica llegaron a 113, más del doble, mientras que los 59 campus en Norteamérica sólo aumentaron a 69. No sólo fue el número de escuelas en los campos mundiales lo que aumentó más rápidamente, sino que la cantidad de alumnos de nivel de colegio superior también aumentó casi siete veces, de 136 en 1921 a 914 en 1940. En comparación, los 2.100 alumnos matriculados en todos los programas postsecundarios en América del Norte en 1921, en 1940 alcanzaron a sólo el triple de alumnos, a 6.100.

Estos números indican que en vísperas de la Segunda Guerra Mundial el programa educativo adventista todavía era principalmente estadounidense, pero la gran brecha entre Norteamérica y el resto del mundo en cuanto a la educación superior se estaba estrechando. Comparados con los campos mundiales, los colegios estadounidenses tenían una gran ventaja en la matrícula porque las poblaciones adventistas que sostenían los colegios era mayor, y los programas, estaban más desarrollados. Los cambios más significativos, durante las primeras cuatro décadas del siglo XX, fueron el desarrollo de una escuela por correspondencia, la aparición de siete colegios superiores nuevos, y el desarrollo de programas profesionales en medicina y los estudios en el seminario, que se describen en otra parte.

Durante el período de 1916 a 1918, la Escuela de Entrenamiento Manual de Oakwood y tres escuelas secundarias llegaron a ser "junior colleges" [dos años de nivel postsecundario], y con el tiempo, colegios superiores completos [cuatro años postsecundarios]: el Colegio de la Unión del Atlántico en Massachusetts en 1922, el Colegio Oakwood en Alabama en 1943, el Colegio Misionero del Sur en Tennessee en 1944, y el Colegio de la Unión del Sudoeste en Texas en 1966. En Riverside, California, una escuela secundaria comenzó un programa de dos años de nivel superior en 1927. En 1944, con el nombre de Colegio de La Sierra, recibió la autorización de ofrecer cursos de cuatro años.

En el Canadá se desarrollaron dos colegios superiores. En la provincia occidental de Alberta una escuela secundaria llegó a ser el Colegio "Junior" de Canadá en 1919. Al año siguiente, el Seminario Misionero Canadiense Oriental, cerca de Toronto, Ontario, llegó a ser el Colegio Misionero de Oshawa que ofrecía cursos postsecundarios.

La matrícula no fue grande en ninguno de estos dos colegios, pero la institución de Alberta atrajo un número mayor año tras año. En 1945 llegó a ser un colegio superior, el Colegio de la Unión de Canadá, y llegó a ser la institución educativa principal para los adventistas canadienses. Después de una declinación continuada en Oshawa, la escuela cambió su nombre a Colegio Kingsway en 1963 y para todos los fines prácticos llegó a ser una escuela secundaria.

El Colegio Healdsburg, en California, comenzó como la segunda escuela de la denominación con educación superior en 1882, pero temporariamente perdió su batalla contra las grandes deudas que contrajo y se cerró en 1908. Un liderazgo agresivo de los dirigentes de la institución y de la iglesia llevaron a su reapertura al año siguiente en Angwin. Dos años más tarde adoptó el nombre de Pacific Union College (Colegio de la Unión del Pacífico). El tiempo demostró la sabiduría de este nuevo comienzo. Sus 644 alumnos en 1940, constituían el segundo cuerpo de estudiantes en número en Norteamérica.

Frederick Griggs, secretario del Departamento de Educación de la Asociación General, inauguró la Fireside Correspondence School (Escuela por Correspondencia Junto al Fuego) en 1909,

que más tarde llegó a ser el Home Study Institute (HSI) (Instituto de Estudios en el Hogar). En 1921 la matrícula en cursos de nivel de colegio superior era de aproximadamente 500; en 1940, el número era superior a 1.400. Aunque sus oficinas centrales estaban en los Estados Unidos, el HSI llegó a ser una institución mundial. En 1919 comenzó a establecer sucursales en otras partes del mundo, pero no cambió su nombre al de Home Study International (Estudios en el Hogar Internacional) hasta 1984. Más tarde, después de 1990, los cursos que ofrecía a nivel postsecundario llegaron a constituir la Universidad Griggs. En muchos lugares facilitó la educación postsecundaria para los alumnos que tenían acceso limitado a la educación formal.

También fueron de interés los programas para los adventistas que no hablaban inglés, en América del Norte. Cursos para los de habla francesa eran parte del currículum del Colegio Secundario de South Lancaster, pero en 1915 se transfirieron a Oshawa. Durante la década de 1930, debido a la escasez de matrícula se suspendió el programa. En 1910 pequeñas escuelas para inmigrantes llegaron a constituir el Seminario Alemán Clinton en Kansas, el Seminario Sueco de Broadview, cerca de Chicago, y el Seminario Danés-Noruego en Hutchinson, Minnesota. Pronto, el Seminario Alemán Clinton llegó a ser un colegio superior completo, pero se unió con Broadview en 1925. En 1914 el Colegio Danés-Noruego tomó el nombre de Seminario Teológico Hutchinson, pero después de catorce años también se unió con Broadview. La necesidad de tener programas separados disminuyó a medida que los inmigrantes se integraron a la cultura norteamericana y debido a los cambios en las leyes de inmigración de los Estados Unidos disminuyó el flujo de nuevos inmigrantes de Europa. En 1934 Broadview concluyó su oferta para los escandinavos y los alemanes, y la escuela



En un intento por responder a las necesidades de la población adventista que no hablaba inglés en los Estados Unidos, la iglesia estableció el Seminario Clinton, cerca de Chicago, Illinois, para los miembros que hablaban alemán. Más tarde se unió al Colegio Secundario Broadview.

volvió a ser una escuela secundaria.

La educación adventista en América del Norte tuvo ciertas características comunes. Las instituciones generalmente dependían de líderes fuertes que se convencían de la importancia de su trabajo y tenían gran respeto por los consejos de Elena de White que afectaban a la educación. Surgió un esquema de organización que siguió no sólo en los Estados Unidos sino que también llegó a ser un modelo para los campos fuera de Norteamérica: un colegio para una Unión, con escuelas secundarias que lo alimentaban en las asociaciones de esa Unión. Existieron excepciones a esta regla, como en el caso de la escuela de medicina de Loma Linda, y también en el del Colegio Oakwood, por cuanto los patrocinadores negros procedían de diversas uniones.

En 1940, la matrícula en todas las instituciones terciarias de Norteamérica siguió el mismo esquema como el de la difusión del adventismo por el continente norteamericano. Desde sus orígenes en Nueva Inglaterra, la iglesia se había extendido a Michigan y luego hasta la costa occidental. Del mismo modo, el movimiento de estudiantes en las escuelas del nordeste, el centro oeste y el oeste era mayor que en los colegios del sur, donde el adventismo llegó más tarde y avanzó más lentamente, ya que todavía estaba en su estado formativo.

El primer programa ministerial en Europa comenzó en Friedensau, en el este de Alemania, en 1899. Hasta comienzos de la Primera Guerra Mundial, el Missionseminar Friedensau (Seminario misionero Friedensau) sirvió, aunque no en forma oficial, para preparar a los obreros de muchos países del continente europeo. Su matrícula creció hasta 250, pero la guerra interrumpió su prosperidad, obligando a transformarse en un hospital. Friedensau se reabrió en 1919 pero nunca recuperó su papel anterior como el principal centro educativo adventista en Europa. En 1921 tenía la mayor concentración de alumnos de nivel superior fuera de Norteamérica, y momentáneamente su matrícula alcanzó a 200. Una declinación siguió a ese éxito de corta duración. En 1940 informó que no tenía estudiantes postsecundarios y en 1943, antes de que volviera a cerrarse, su matrícula oscilaba cerca de 100.

La educación adventista postsecundaria no era abundante en Europa, y donde estaba disponible, su propósito principal era preparar obreros denominacionales. Siendo que las matrículas en perspectiva nunca fueron altas, las escuelas adventistas en Europa dependían de los estudiantes secundarios para llenar sus salas de clase. Entre la docena de instituciones educativas adventistas que había en Europa en 1940, sólo había estudiantes de nivel superior en cuatro de ellas. Al Seminario Adventista del Saleve, en Collonges, Francia, asistían 60 alumnos postsecundarios, el programa de colegio superior más grande en Europa. Desde su ubicación original en Londres, la escuela adventista en Inglaterra se mudó varias veces de lugar, y al mismo tiempo cambiaba su nombre. El Colegio Misionero Newbold fue el nombre que recibió en 1931, y cuando comenzó la Segunda Guerra Mundial, asistían cerca de 50 alumnos postsecundarios. Sólo había unos pocos alumnos en las escuelas de Noruega y Suecia.

El comienzo de la Segunda Guerra Mundial probablemente ahuyentó a algunos estudiantes de las escuelas adventistas de Europa. Las matrículas pequeñas revelaban que también los miembros eran pocos. Habitualmente, una asistencia reducida demostraba también que existía una tendencia entre los adventistas europeos de depender de las escuelas del Estado para su educación

en lugar de las escuelas denominacionales. Los resultados de esta práctica fueron dramáticos. En Norteamérica, el número combinado de alumnos de nivel de colegio superior en 1940 era mayor que el total de la feligresía adventista en la mayoría de los países europeos.

El Colegio Unión Claremont tiene la distinción de ser el primer colegio adventista fuera de Norteamérica. Se estableció en la vecindad de Ciudad del Cabo, Sudáfrica, en 1893 y la instrucción práctica y técnica era una parte importante de sus primeros programas. Poco después de su inicio, se mudó al interior, pero en 1927 regresó a un suburbio de Ciudad del Cabo y adoptó el nombre de Colegio Helderberg. Ofrecía clases en inglés y en afrikaans, y por un tiempo en zulú, pero existía principalmente para los estudiantes blancos. Mientras tanto un programa de adiestramiento de obreros bantúes llegó a constituir el Colegio Bethel en Butterworth, un pueblo en la costa oriental de Sudáfrica. La matrícula en los cursos terciarios en Helderberg siguió siendo pequeña: 44 alumnos en 1940. La escuela no llegó a ser un colegio de cuatro años hasta después de la Segunda Guerra Mundial. Aunque la terminación oficial de la segregación racial y la expectativa de un nivel más elevado dentro de la comunidad de africanos negros produjeron una integración racial en Helderberg, la escuela en Bethel siguió funcionando.

La preparación para el empleo denominacional también caracterizó las ofertas de clases postsecundarias en el Colegio Misionero de Australasia, más tarde llamado Colegio de Avondale. Elena de White puso la piedra fundamental del primer edificio en 1896 cuando comenzó la construcción en su nueva ubicación en Cooranbong. En forma similar a Helderberg, las clases de educación técnica y práctica también fueron comunes durante los años anteriores a la Segunda Guerra Mundial. El éxito de esta institución como centro de formación de obreros descansaba en la multitud de proyectos misioneros en las islas del Pacífico Sur que eran parte de la Unión Australasiana. De sus aproximadamente 180 alumnos en 1921, sólo cinco estaban matriculados en clases de nivel superior, pero en 1940 este número subió a 59. Después de la Segunda Guerra Mundial llegó a ser una institución que otorgaba grados académicos. Entretanto fue una de las instituciones más productivas, y la mayor en el mundo de habla inglesa, fuera de los Estados Unidos.

En el mundo en desarrollo la educación superior adventista generalmente se inició con los programas de adiestramiento de obreros, y mientras se estaban desarrollando, dependían de la matrícula de alumnos secundarios para sobrevivir. Durante la era anterior a la Segunda Guerra Mundial el que tuvo más éxito fue el Colegio Unión de las Filipinas, que abrió sus puertas en 1917 como una escuela secundaria, y ocho años después pasó a ser un colegio de dos años de nivel superior. En 1932 llegó a ser el primer colegio de cuatro años en el mundo no caucásico. Su rápida evolución habla de su éxito, pero el desarrollo de un grupo de profesores, que en 1940 era predominantemente filipino, fue una demostración mayor de los logros de la educación adventista. En ningún otro colegio adventista en los países en desarrollo la nacionalización fue tan pronunciada. Probablemente no fue coincidencia que en 1940 atrajo a 145 alumnos a sus programas de nivel superior, haciendo sombra a cada institución adventista fuera de Norteamérica.

En Sudamérica, la educación superior adventista estaba bien encaminada en 1940. En Entre Ríos, Argentina, el Colegio Adventista del Plata servía a los adventistas de habla hispana de Suda-



Durante los años entre las dos guerras mundiales, el Colegio de las Filipinas tuvo la mayor matrícula de estudiantes postsecundarios de cualquier colegio adventista fuera de Norteamérica. Miembros de la clase de 1931 posan con un miembro del personal no identificado.

mérica, mientras en las afueras de São Paulo, Brasil, el Colegio Adventista Brasileño, de dos años de nivel superior, llegó a ser el centro educativo para la parte de habla portuguesa de la iglesia. Ambas instituciones comenzaron en la década de 1890.

Por causa de la fuerte influencia germana que rodeaba a la escuela de Argentina, gran parte de la actividad de los comienzos tenía un sello alemán, pero llegó a ser más culturalmente hispana a medida que crecía la feligresía de habla hispana. A lo largo de los años, la ubicación aislada del Colegio Adventista del Plata siguió molestando a algunos líderes sudamericanos, que visualizaban una institución más próspera cerca de poblaciones urbanas, pero nadie podía ofrecer una alternativa mejor, de modo que la escuela quedó en su sitio original. En contraste, el Colegio del Brasil fue el producto de persistentes esfuerzos de los primeros obreros, que ya habían previsto el surgimiento de São Paulo como un motor económico en el Brasil, y mudaron su tambaleante misión del interior hacia una ubicación más próxima a este centro económico en ascenso. Entre 1920 y 1940 ambas escuelas comenzaron a ofrecer clases de nivel superior; aunque en 1940 la matrícula de esos cursos era pequeña, 41 en Argentina y casi 30 en Brasil, fueron los comienzos de actividades educativas notablemente exitosas después de la Segunda Guerra Mundial.

En Interamérica la inauguración de la educación postsecundaria fue más lenta. En 1940, el Colegio Preparatorio de las Indias Occidentales en Jamaica matriculó a sólo 17 alumnos en clases de nivel superior. Los primeros intentos de establecer una escuela de preparación de obreros en Jamaica habían producido resultados indefinidos y finalmente la institución se cerró, principalmente porque la mayoría de los alumnos no podía pagar la escolaridad y el colegio no tenía un programa de trabajo. Pero los líderes en Interamérica insistieron en tener una institución para los adventistas de habla inglesa, el grupo más numeroso de todos en su territorio. La escuela se reabrió en Mandeville en 1918, y en 1926 realizó su primera graduación de estudiantes postsecundarios. Mucho antes de llegar a ser un colegio superior de cuatro años, en 1959, había ganado la reputación de producir obreros denominacionales muy capaces.

Dos instituciones en la India ofrecían programas postsecundarios. En Mussoorie, en las faldas de los Himalayas,

el Colegio Vincent Hill, con dos años de nivel superior, comenzó clases de nivel superior en 1927. Esta escuela era única entre los colegios adventistas. Corrientemente, los hijos e hijas de los obreros de las misiones volvían a sus países de origen para sus carreras de nivel superior, pero en Vincent Hill la iglesia proveyó dos años de colegio para los hijos de los misioneros de ultramar, principalmente los que provenían de países de habla inglesa. Durante la era posterior a la Segunda Guerra Mundial, el número de misioneros de ultramar disminuyó, y el programa del nivel superior y luego la escuela misma se cerraron. El Colegio Spicer en Poona, también conocido como el Colegio Memorial Spicer, comenzó a funcionar en 1915 con el propósito de formar obreros hindúes. Las clases postsecundarias comenzaron en 1922. En los siguientes años hubo varias mudanzas del colegio hasta que se estableció en Poona en 1942. Entretanto, había llegado a ser el centro de preparación de obreros para el sur de Asia. En 1940, había 48 alumnos de nivel superior lo que hizo que fuera uno de los programas postsecundarios más grandes entre las escuelas adventistas del mundo en desarrollo.

Una de las principales diferencias entre la educación de nivel superior en Norteamérica y la del resto del mundo era su propósito. Los colegios en los Estados Unidos habían avanzado más allá del concepto de producir obreros denominacionales, al punto en que estaban ofreciendo preparación para carreras generales, o sencillamente una educación superior en un ambiente adventista. Aunque las ofertas eran limitadas comparadas con lo que llegarían a ser después de la Segunda Guerra Mundial, los colegios adventistas, en 1940, estaban comenzando a dar a los jóvenes adventistas una alternativa a la educación secular. En contraste, los programas postsecundarios en las escuelas fuera de Norteamérica, en 1940, existían casi exclusivamente para preparar obreros para la iglesia, aunque muchos graduados no entraban a trabajar en ella. Esta distinción, por sí misma, daba como resultado una matrícula inferior.

En 1940, muchas de las escuelas secundarias alrededor del mundo eran escuelas de preparación de obreros que ofrecían instrucción profesional rudimentaria fuera de los límites de los cursos tradicionalmente secundarios, pero no encuadraban como verdaderos programas de nivel de colegio superior. Esta clase de instituciones florecieron en regiones con un alfabetismo bajo, o donde la iglesia no podía financiar la educación postsecundaria. Muchas de estas escuelas más tarde se desarrollaron en colegios superiores verdaderos.

En 1940, la mayor parte de los programas educativos adventistas se encontraban a la zaga de las escuelas norteamericanas, pero los avances durante las dos décadas anteriores a la Segunda Guerra Mundial demostraron que se estaba formando un sistema global. Después que desaparecieron los trastornos de la guerra, las escuelas fuera de Norteamérica llegaron a ser luces brillantes en el mundo adventista.

Casas editoras

En algunos respectos, la proliferación de las empresas de publicaciones durante los primeros cuarenta años del siglo XX revelan el progreso del adventismo hasta lo último de la tierra mejor que cualquier otra institución. En 1940, el número de idiomas en los que la denominación imprimía publicaciones alcanzó a 202, el doble que en 1921. El número de casas editoras también se multiplicó de 25 plantas a 61, un aumento que ocurrió totalmente fuera de Norteamérica. El

volumen de la producción también cambió. Las plantas fuera de Norteamérica produjeron cerca de un tercio de las publicaciones denominacionales en 1921, pero aumentaron a 40 por ciento en 1940.

En Norteamérica los principales cambios durante las cuatro décadas después del Congreso de 1901 fueron la mudanza de la Pacific Press a una mejor ubicación, y la adición de una tercera casa editora principal en el Sur. En forma similar a la Review and Herald, la Pacific Press había contratado mucha impresión comercial, lo que les valió advertencias de Elena de White.

Después del incendio de Battle Creek, la administración de esa imprenta decidió recortar esos trabajos drásticamente, pero desastres tan devastadores como los que sufrió la Review hicieron que las advertencias de la Sra. White fueran escuchadas. Un par de años después que la Pacific Press se mudara a una ubicación rural al sur de San Francisco, el terremoto de 1906 destruyó las linotipos. Apenas parecía haberse recuperado, el edificio se incendió. Los administradores de la Pacific Press interpretaron estos reveses como mensajes de que debían concluir por completo todas las impresiones comerciales. Su decisión fue el amanecer de una nueva prosperidad que le permitió a la Pacific Press expandir su trabajo en lenguas extranjeras. En 1917 abrió una sucursal en Panamá que se especializó en publicaciones en español. Ya antes había tomado a su cargo la Asociación Publicadora Internacional que se concentraba en la preparación de publicaciones en alemán y en escandinavo, y en 1916 la reubicaron en Illinois. Poco después, publicaciones en más de veinte idiomas salían de este nuevo centro.

En 1901 la Asociación General compró la imprenta dilapidada de J. Edson White, que él había llevado al Sur durante un viaje del *Morning Star*, y formó la Asociación Publicadora del Sur. Pero bajo la nueva administración, la imprenta no anduvo mejor que bajo White. Los dirigentes de la iglesia estaban a punto de cerrarla cuando intervino Elena de White con consejos de una visión que prometía las bendiciones de Dios sobre su obra futura. Con bastante renuencia, Daniells aceptó revertir esa decisión, y casi inmediatamente la perspectiva económica mejoró. En 1919 las ganancias de esa imprenta alcanzaron a más de $100.000 por año.

En 1921 las tres principales casas editoras en los Estados Unidos estaban produciendo aproximadamente el 66 por ciento de todas las publicaciones adventistas, proporción que bajó al 60 por ciento en 1940. Los niveles de producción fueron regularmente parejos en los tres centros en 1921, pero en 1940 la producción de la del Sur declinó a un poco más de la mitad de cada una de las otras dos.

En todo sentido la más productiva de todas las plantas fuera de Norteamérica fue la Asociación Publicadora de Hamburgo. Este centro, descendiente de las publicaciones que J. N. Andrews había establecido en Suiza, comenzó su existencia independiente en 1895 cuando estaba produciendo publicaciones en catorce idiomas. Pronto ese número aumentó a veinte; la mayoría de los idiomas eran europeos, pero también se incluía el swahili. En 1921 esta planta, Advent-Verlag, publicaba casi un tercio de todas las publicaciones adventistas fuera de Norteamérica, y tenía varias sucursales en Europa, incluyendo a Estambul, Turquía. Manos privadas se hicieron cargo de su propiedad después que las restricciones nazis hicieron imposible que la denominación continuara siendo la propietaria de ella. Como una sociedad limitada bajo el nombre de Vollmer y Bentlin KG, tanto su producción total

como la proporción de publicaciones denominacionales declinaron a menos de un cuarto de las publicaciones fuera de Norteamérica en 1940, aunque todavía era la que más producía fuera de los Estados Unidos.

Uno de los logros más gratificantes en esta área antes de la Segunda Guerra Mundial fue el éxito de los adventistas sudamericanos en mantener dos centros de publicaciones. La Casa Editora Sudamericana comenzó su trabajo en 1896 en Buenos Aires, casi inmediatamente después que los primeros misioneros oficiales llegaron a Argentina. La pequeña prensa se mudó de Buenos Aires a Entre Ríos, cerca de la escuela preparatoria, pero en 1906 regresó a Buenos Aires. En 1920 tomó a su cargo la empresa publicadora en Chile, y comenzó una sucursal en Perú. Al año siguiente su producción ocupaba el quinto lugar fuera de Norteamérica, imprimiendo casi el 2 por ciento de todas las publicaciones adventistas. Con la Pacific Press en los Estados Unidos que también producía publicaciones en castellano, los adventistas hispanos dependían de las dos casas editoras para cubrir sus necesidades.

Cerca de São Paulo, Brasil, la iglesia estableció la Casa Publicadora Brasileña en 1907, después de intentos previos en Taquara. Esta nueva planta recibió ayuda tanto financiera como profesional desde muchas fuentes, incluyendo la Asociación Publicadora de Hamburgo, y de los Estados Unidos, y esto permitió que los editores produjeran publicaciones tanto en alemán como en portugués. En 1921 el volumen era más o menos dos tercios del de su institución hermana de la Argentina, pero el total



La Casa Editora de Hamburgo, en Hamburgo, Alemania. Durante muchos años antes de la Segunda Guerra Mundial, esta planta produjo más materiales adventistas que cualquier otra imprenta denominacional fuera de Norteamérica.

combinado de las publicaciones sudamericanas era de aproximadamente el 3 por ciento de todas las publicaciones de la iglesia. Aun separadamente, las plantas sudamericanas habían llegado a ser las más grandes productoras de publicaciones adventistas en el mundo en desarrollo. Durante las dos décadas anteriores a la Segunda Guerra Mundial esta productividad llegó a ser más notable, y las dos casas sudamericanas alcanzaron el 5,5 por ciento.

La Imprenta Stanborough en Watford, al norte de Londres, Inglaterra, y la Compañía Publicadora Signs en Warburton, Australia, llegaron a ser empresas grandes y sólidas, menores que la planta alemana, pero mayores que cualquiera de las dos imprentas sudamericanas. A pesar de tener prensas en Suecia y Dinamarca, la Casa Publicadora Escandinava, en Noruega, proporcionaba a toda Escandinavia uno de los suministros mayores de publicaciones adventistas fuera de Norteamérica, pero la ocupación nazi en 1940 obligó a restringir sus operaciones a Noruega. En Sudáfrica, la Compañía Publicadora Sentinel desarrolló un gran nivel de producción, imprimiendo en danés, afrikaans e inglés, y más tarde en lenguas vernáculas a medida que se abrían misiones en la región del sub Sahara. En 1940 este centro estaba ocupando el quinto lugar en volumen de impresiones fuera de los Estados Unidos.

En vísperas de la Segunda Guerra Mundial, los adventistas habían concentrado sus publicaciones en tres centros en Norteamérica, dos en Sudamérica, y una media docena en Europa, Australia y Sudáfrica. Otras prensas pequeñas estaban esparcidas por el resto del mundo. Nueve de cada diez plantas estaban fuera de Norteamérica, la mayoría de ellas pequeñas, pero que a pesar de ello constituían estadísticas convincentes referentes a los distribuidores de publicaciones adventistas. Más de veinte estaban esparcidas por Europa, diecinueve en el Asia, y once en el África.

Pero no podemos juzgar la naturaleza internacional de las publicaciones adventistas meramente por la ubicación de las plantas mismas. En 1940 la inmensa mayoría de las publicaciones adventistas todavía salían de los grandes centros que funcionaban en base a su política de mucho tiempo, de producir publicaciones en diferentes idiomas y enviarlas a donde eran necesarias. Con alguna justificación podemos decir que las casas editoras adventistas fueron las primeras instituciones denominacionales que llegaron a ser internacionales. Desde los primeros momentos, los adventistas produjeron publicaciones en una variedad de idiomas, muchas de ellas para los inmigrantes en los Estados Unidos, pero con el tiempo estas publicaciones también llegaron a formar parte del programa misionero a otros países.

Las casas editoras norteamericanas dominaron las publicaciones denominacionales, pero en los campos mundiales, todas las grandes plantas llegaron a ser publicadores altamente profesionalizados, tanto de libros como de periódicos para el uso denominacional, y una gran cantidad de publicaciones evangelizadoras y también para la venta de los colportores. Dentro de la tradición adventista, estos vendedores de publicaciones eran una extensión de los centros de publicación y constituían una profesión separada, tan identificable como la de los ministros, maestros y obreros médicos. Generalmente trabajaban sin salarios regulares, pero vivían de las comisiones, y de este modo llegaron a ser propagadores semiindependientes del adventismo. Algunos de los primeros centros educativos incluían programas de preparación para los colportores, pero generalmente su

preparación principal era la convicción de esparcir el Evangelio.

Las instituciones adventistas en perspectiva

El crecimiento institucional del adventismo durante los cuarenta años antes de la Segunda Guerra Mundial, reflejó la reforma organizativa de 1901 en forma singular. El cambio más importante fue la transferencia de las instituciones de corporaciones a las asociaciones o uniones en las que estaban ubicadas. Con sus propios dirigentes y juntas directivas, en 1901 habían llegado a ser casi independientes del control de la Asociación General, una situación que provocó que Elena de White describiera a sus líderes como ejerciendo la autoridad de reyes. La reducción de estas corporaciones a departamentos fue una de las decisiones principales en cuanto a organización. Los programas de esas entidades continuaron, pero los poderes como de reyes de sus dirigentes fueron quebrados. La última en caer, la Asociación Médico-Misionera y de Beneficencia de Kellogg, provocó el estrépito mayor.

Fue afortunado para la iglesia que estas decisiones ocurrieron antes del establecimiento de muchas instituciones fuera de Norteamérica, porque permitieron que la inmensa mayoría de las instituciones adventistas crecieran sin dificultades dentro de la política de propiedad denominacional.

Lecturas sugerentes para este tema

Informes acerca de las instituciones:

Floyd Greenleaf, *The Seventh-day Adventist Church in Latin America and the Caribbean* (1992), t. 2, pp. 1-99, describe las dificultades para establecer instituciones en las Divisiones Sudamericana e Interamericana.

A. W. Spalding, *Origin and History of Seventh-day Adventists* (1961), t. 3, pp. 54-65, 145-167, 227-229, es una descripción general de las instituciones adventistas.

Instituciones médicas:

Arthur White, *The Later Elmshaven Years* (1982), t. 6 de *Ellen G. White*, caps. 1, 2, 21, cuenta el lugar que tuvo Elena de White en la compra de Loma Linda y en los comienzos de la facultad de medicina.

Richard A. Schaefer, *Legacy* (1990 ed.), caps. 18 y 19, ubica a Loma Linda en la perspectiva del movimiento adventista de salud.

D. E. Robinson, *The Story of Our Health Message*, 3ª ed. (1965), pp. 329-402, proporciona una gran abundancia de detalles acerca de la fundación de Loma Linda.

Merlin Neff, *For God and C. M. E.* (1964), pp. 158-224, cuenta la historia de la participación que tuvo P. T. Magan en la lucha por la acreditación de la escuela de medicina.

Carolyn Clough, *His Name Was David* (1955), narra la fundación del Sanatorio de Hinsdale como contrapeso de la pérdida del Sanatorio de Battle Creek.

Mercedes Dyer, "Establishing River Plate Sanitarium", *Adventist Heritage,* t. 6, Nº 1, verano de 1979, pp. 16-28, describe la fundación del único sanatorio adventista que había en Sudamérica hasta la década de 1940.

Instituciones educativas:

E. M. Cadwallader, *A History of Seventh-day Adventist Education,* 3ª ed. (1956), analiza los cambios en la educación adventista a comienzos del siglo XX.

Walter Utt, *A Mountain, a Pickax, a College* (1968), pp. 38-79 rastrea el cambio de Healdsburg al Pacific Union College.

Los siguientes capítulos de George Knight, ed., *Early Adventist Educators* (1983), enlazan los eventos de este capítulo con personalidades específicas:

Warren S. Ashworth, "Edward A. Sutherland: Reformer".

Arnold C. Reye y George Knight, "Frederick Griggs: Moderate".

Maurice Hodgen, "Percy Tilson Magan: Medical Educator".

La obra de publicaciones:

M. Carol Hetzell, *The Undaunted* (1967), pp. 18-29 relata los comienzos de la obra de la Pacific Press y de la Southern Publishing Association.

Richard B. Lewis, *Streams of Light: The Story of the Pacific Press* (1958), pp. 24-61, es un registro informativo de ese período.

CAPÍTULO 20

Refinamientos organizacionales

Desde el comienzo, los líderes adventistas estuvieron seguros de que la estructura organizacional no era sólo de diseño humano. Diez años después de que se formara la Asociación General en 1863, Jaime White escribió: "Expresamos, sin ninguna vacilación, nuestra firme convicción de que nuestra organización se realizó por la providencia directa de Dios". W. A. Spicer, más de un cuarto de siglo más tarde, sostuvo que por medio de la Escritura y el espíritu de profecía "se desarrollaron los principios divinos de orden y organización y se aplicaron a las necesidades y condiciones presentes". Para J. N. Loughborough, la difusión del adventismo a las principales regiones del mundo en menos de cincuenta años proveyó una evidencia clara del origen divino de la estructura administrativa de la iglesia.

No debiéramos interpretar estas declaraciones como indicando que sus autores no reconocieron la necesidad de modificaciones a la estructura constitucional del adventismo. Como primer ejemplo de alteraciones, el congreso de la Asociación General de 1901 había hecho varios cambios estructurales sustanciales en un esfuerzo por asegurar dos grandes reformas: (1) la descentralización de la toma de decisiones, de la responsabilidad administrativa, y la de la dirección de la obra de la iglesia a través del establecimiento de las uniones asociaciones, y (2) la integración de la creciente variedad de programas de la iglesia por medio de departamentos de actividades representados en las juntas ejecutivas de las asociaciones en todos los niveles. Un programa constante de expansión en un mundo cambiante hizo necesarios otros cambios administrativos posteriores, pero en esencia, fueron simplemente adaptaciones de estas dos reformas. Durante los años posteriores a 1901, la iglesia también aprendió a usar su organización para sistematizar su sostén financiero de todo el programa mundial.

Organización en divisiones y vicepresidencias

Para poder proveer una mejor dirección a las actividades de la iglesia en Europa, la sesión de la Asociación General de 1903 eligió a L. R. Conradi como segundo vicepresidente responsable de este campo. Seis años más tarde en 1909, la Asociación General eligió a I. H. Evans como tercer vicepresidente para supervisar las actividades de la iglesia en Asia. Conradi y Evans recibieron autoridad para reunir a los presidentes de las uniones asociaciones en sus áreas respectivas para consultas y aconsejamiento.

Para ocuparse de las diversas necesidades surgidas en Europa, la Junta de la Asociación General llevó a cabo reuniones especiales en Gland, Suiza, en 1907, y en Friedensau, Alemania, en 1911. Aunque estas reuniones fueron útiles, en 1912 los líderes de la rama europea de la iglesia estaban convencidos que eran un pobre sustituto de una unidad administrativa más formal. Instaron al congreso de la Asociación General de 1913 a organizar todas las uniones europeas en una nueva unidad llamada División asociación.

Aunque el presidente Daniells se opuso inicialmente a una División asociación europea, porque esto podía llevar potencialmente a una fragmentación de la iglesia, para el momento de la sesión de la Asociación General, en 1913, estaba convencido de que la recomendación era razonable. Esta nueva unidad administrativa haría posible, pensaba, que los líderes de diferentes países se ayudaran unos a otros en momentos de crisis y para hacer avanzar la causa del adventismo. Después de un mínimo debate, los delegados a la Asociación General aprobaron la formación de una División asociación mediante el agrupamiento de uniones asociaciones y uniones misiones.

Algunos delegados estadounidenses sugirieron también una División-Asociación norteamericana, pero tanto Daniells como Spicer creían que sería innecesaria, argumentando que por cuanto las oficinas de la Asociación General estaban en los Estados Unidos, los líderes denominacionales podían proporcionar la coordinación necesaria para los Estados Unidos. Pero los presidentes de las uniones-asociaciones de Estados Unidos fueron insistentes, y contaban con el apoyo de W. T. Knox, el tesorero de la Asociación General. El resultado fue un voto para organizar de inmediato la División-Asociación Norteamericana y de autorizar una División Sudamericana, si se consideraba aconsejable.

En 1905 los delegados a la sesión de la Asociación General votaron reunirse cada cuatro años en lugar de bienalmente, pero la reunión programada para 1917 fue demorada hasta 1918 por causa de la guerra mundial. Antes de esa sesión, la Junta de la Asociación General aprobó la formación de las Divisiones Sudamericana y Asiática, pero algunos líderes tenían dudas en cuanto a si esa era realmente la mejor manera de organizar la iglesia mundial.

Por recomendación de una comisión especial de estudio, los delegados a la sesión de la Asociación General de 1918 votaron discontinuar las divisiones organizadas con autoridad de asociaciones, pero reteniendo el concepto de organización por divisiones. La diferencia era sutil. La acción original de 1913 creó divisiones con líderes que las representaban en la Asociación General, de la misma manera que los presidentes de las asociaciones representaban los intereses locales ante sus uniones, de allí el término División asociación. El debate en 1918 rechazó esa corriente de autoridad en favor de divisiones presididas por vicepresidentes de la Asociación General. Así la División era una división

administrativa de la Asociación General, en lugar de ser una parte constituyente de la Asociación General. Bajo el nuevo plan, la autoridad fluía de las oficinas centrales a la División, en lugar de ser a la inversa. Para señalar este cambio también se cambió la nomenclatura de "División asociación" a solamente "División", o "división de la Asociación General", y las uniones eran los cuerpos constituyentes de la denominación.

Los líderes de la iglesia también concordaron en elegir subtesoreros y secretarios departamentales asistentes para cada División, siendo estas personas miembros de la Junta de la Asociación General. Entre las sesiones de la Junta plenaria de la Asociación General, sus miembros en las distintas divisiones dirigían la obra en sus campos. En 1918 la sesión de la Asociación General nombró vicepresidentes para Norteamérica, Sudamérica, el Este de Asia, y el Sur de Asia, y en 1919 agregó una división africana. Todos estos campos, excepto Norteamérica, también recibieron secretarios departamentales asistentes. El personal de la Asociación General también estaba a cargo de los asuntos en Norteamérica, lo cual resultó en una relación especial que duró hasta las décadas de 1980 y 1990, cuando los estadounidenses eligieron una lista completa de oficiales de División y de secretarios departamentales, y comenzaron a ejercer sus propios controles sobre su presupuesto.

Daniells reconoció que la Asociación General parecía estar retrocediendo sobre sus pasos al disolver el plan original de divisiones asociaciones, pero manifestó alegría por estar en terreno más seguro. Los líderes denominacionales creían que un presidente de División con mente independiente, elegido directamente por los delegados de la División, podía ser lo suficientemente fuerte como para separarse del cuerpo de la iglesia. Los dirigentes de la Asociación General querían preservar la unidad mundial de la iglesia y evitar la posibilidad de una separación, lo que podría producir Iglesias Adventistas del Séptimo Día regionales. También temían que una División independiente podría ya no sentirse responsable de apoyar financieramente al adventismo en otras partes del mundo. El nuevo plan adoptado en 1918 restringía la independencia al mantener la selección del liderazgo de todas las divisiones en manos de toda la Asociación General.

Los eventos en Alemania fueron los responsables, en gran medida, de estos cambios en la organización de las divisiones. El daño potencial que podía producir una División independiente se hizo evidente cuando la Primera Guerra Mundial separó partes de Europa de la Asociación General y aisló temporariamente a L. R. Conradi, haciendo necesario que él actuara con cierto nivel de autonomía que muchos líderes de la iglesia consideraron dañino para la unidad denominacional. Algunos consideraron la situación en Alemania como cercana a una iglesia adventista separada. Hubo tensiones en relación con políticas que Conradi siguió durante la guerra, y aunque había sido vicepresidente en Europa desde 1903, L. H. Christian se convirtió en vicepresidente asociado para Europa en 1920. Este arreglo concluyó en 1922 cuando Conradi se convirtió en secretario de campo de la iglesia mundial y Christian llegó a ser vicepresidente para Europa.

Aunque los que presidían las divisiones eran vicepresidentes de la Asociación General, usaban comúnmente el título de presidentes de sus campos. Durante los últimos años del siglo XX, a medida que los líderes nacionales llegaban a ser administradores de sus propias divisiones, el concepto de División, como una exten-

sión de la Asociación General, se debilitó y en la práctica las divisiones cada vez tuvieron más influencia para seleccionar sus propios líderes y para manejar sus propios asuntos, pero el lazo esencial con la Asociación General nunca se rompió.

En la sesión de la Asociación General de 1922, los delegados incorporaron el plan de 1918 en la constitución y estatutos de la denominación. Al mismo tiempo crearon la División Interamericana a partir de las islas y países del Gran Caribe que habían sido administradas sin mucha cohesión. Por las cambiantes condiciones políticas de Europa, la Asociación General formó tres divisiones separadas en 1928: las Divisiones Norte, Central y Sur Europeas, incluyendo en cada una de ellas misiones en el mundo en vías de desarrollo, especialmente de África.

Las presidencias de Daniells y Spicer

A. G. Daniells, presidente de la Asociación General desde 1901, presidió todos estos cambios organizacionales. Durante 21 años había guiado a la iglesia; fue el cerebro maestro de la reorganización de 1901, mudó las oficinas centrales de Battle Creek a Washington, D. C., estabilizó la denominación a lo largo de la crisis de Kellogg, fortaleció el comienzo de la edad dorada de las misiones adventistas, y mantuvo su mano en el timón durante las interrupciones de la Primera Guerra Mundial. Era de pensamiento claro, firme, consecuente, y ganó la confianza de miles de adventistas alrededor del mundo.

Elena de White a menudo expresó confianza en él, pero también era humano, y en ocasiones lo corrigió porque su humanidad se interpuso en su camino. Aceptó esos reproches airosamente, pero algunos líderes de la iglesia se sentían irritados bajo su mandato. Antes de la sesión de 1922 de la Asociación General, un movimiento para reemplazarlo alcanzó suficiente apoyo como para hacer que la comisión de nombramientos recomendara un cambio. La elección recayó en W. A. Spicer, secretario de la Asociación General.

Spicer aceptó renuentemente este nuevo llamado del deber. Dolido, pero más preocupado por el futuro de la iglesia que por sus propios sentimientos, Daniells entregó a la denominación muchos más años de servicio. En un movimiento sin precedentes, él y Spicer intercambiaron sus lugares, pues Daniells actuó como secretario de la Asociación General hasta 1926. Spicer permaneció como presidente de la Asociación General hasta 1930. Se asemejaba a Daniells en cuanto a su compromiso con las



Primero como secretario de la Asociación General y luego como presidente, W. A. Spicer (1865-1952) ayudó a dar forma al programa misionero de la iglesia durante las primeras tres décadas del siglo XX. También sirvió brevemente en la India.

misiones, su manera consecuente de ser, y su disposición a viajar ampliamente. Su humildad lo hizo muy querido por la iglesia. Se sentía feliz sentado toda la noche en el tren con tal de ahorrar el dinero que podría haber usado para conseguir un camarote. A menudo lavaba él mismo su ropa y dormía en hoteles económicos. Gastaba muy poco en alimentos, comiendo a menudo una bolsita de manises durante el día en lugar de comer las comidas regulares. Los adventistas vieron su toque humano cuando llevaba elementos de primera necesidad que escaseaban, a misioneros aislados y pequeños regalos a los hijos de éstos. Cuando se jubiló a la edad de sesenta y cinco años en 1930, fue porque sentía que un hombre más joven podía llevar mejor las pesadas responsabilidades del cargo.

Aunque Spicer y Daniells eran diferentes, se complementaban bien mutuamente. Spicer era siete años menor que su colega y durante años trabajó a la sombra de éste, pero su contribución al adventismo fue inconfundible. Daniells se pronunció y escribió sobre temas teológicos más a menudo que Spicer, encontrando tiempo para aventurarse en el campo de la interpretación profética y proveer inspiración para aumentar el profesionalismo entre los obreros adventistas. Por su parte, Spicer fue el pegamento que mantuvo unida a la creciente obra de las misiones, viajando mucho y siempre estando listo para dar consejos útiles y ánimo a la comunidad mundial de los adventistas. Más que nadie, mantuvo los ideales de servicio misionero delante de la iglesia. Juntos le dieron a la denominación una era de liderazgo prolongado y confiable durante años críticos.

Los Departamentos de la Asociación General

Las uniones asociaciones y las divisiones se convirtieron en las unidades administrativas básicas en los años de Daniells y Spicer. Estos mismos años vieron también la firme integración de la estructura departamental en el adventismo. Esta nueva organización proporcionó oportunidades para la toma de decisiones descentralizada, y para la puesta en práctica de políticas y programas de la iglesia. Para 1902 las antiguas asociaciones independientes habían sido reemplazadas por cuatro departamentos separados: Educación, Publicaciones, Libertad Religiosa, y Escuela Sabática. Para 1922 la iglesia había agregado ocho más, a medida que se hacía evidente la efectividad de los departamentos y se ampliaba el espectro de actividades.

La denominación esperó hasta la desaparición de la Asociación Médico-Misionera y de Beneficencia de Kellogg para establecer el Departamento Médico en 1905. También comenzó en 1905 el Departamento Extranjero de Norteamérica; el Departamento de Jóvenes Misioneros Voluntarios comenzó en 1907, el Departamento Negro de Norteamérica en 1909, la Oficina de Relaciones Públicas en 1912, y el Departamento de Misiones Domésticas en 1918. En 1922 la Asociación General agregó la Comisión del Hogar.

Al principio las comisiones dirigían los departamentos y tenían miembros esparcidos por todo Estados Unidos e incluso por el mundo. A menudo estos hombres y mujeres estaban involucrados en otras tareas administrativas o pastorales. El primer presidente de la comisión del Departamento de Publicaciones, por ejemplo, fue W. C. White, que estaba ocupado principalmente en ayudar a su madre con su correspondencia, viajes y escritos. Bajo estas circunstancias, la continuidad y la dirección dentro del departamento dependía básicamente del secretario de la comisión. En 1909, un cambio organizacional determinó que el

secretario fuera el jefe de cada departamento. Uno o más secretarios asociados o asistentes ayudaban al nuevo líder departamental. Era deber del secretario presentar los planes del departamento a la Junta de la Asociación General.

Departamento de Educación. Cuando la Asociación General estableció el Departamento de Educación, los adventistas estaban dirigiendo escuelas desde el nivel básico hasta el nivel terciario. Aunque tanto el Dr. Kellogg como W. W. Prescott dirigieron el departamento por un breve tiempo durante su desarrollo inicial, los responsables de definir las principales áreas de interés y de promoción fueron tres hombres: Frederick Griggs, H. R. Salisbury y W. E. Howell. En 1909 el departamento estaba dando consejos en relación con la apertura de nuevas escuelas, consejos generales y dirigía el desarrollo curricular, a la vez que supervisaba una escuela por correspondencia, ayudaba a producir libros de texto distintivamente adventistas donde eran necesarios, y publicaba una revista, *Christian Education* (Educación Cristiana).

Esta nueva revista contenía materiales relacionados con todos los niveles de la educación formal y tenía también una sección dedicada a la instrucción de los niños preescolares. Muchos artículos enfatizaban el valor y los métodos para promover aquellos aspectos de la educación de especial preocupación para los adventistas, tales como la integración de la instrucción bíblica a las materias seculares, el lugar del trabajo físico en un programa educacional, y la enseñanza de la salud y nutrición apropiadas. Los editores se esforzaban especialmente por presentar sugerencias prácticas para mejorar los métodos de enseñanza, especialmente en los niveles elementales y preescolares. También contenía guías de estudio y preguntas relacionadas con el curso de lectura para docentes que apareció en 1911. Más adelante llegó a incluir una sección similar para ministros adventistas. En 1922 los editores cambiaron el periódico a *Home and School* (Hogar y Escuela) para reflejar el énfasis en la responsabilidad de los padres con respecto a la educación de los niños.

El efecto práctico de estas actividades fue profesionalizar como también establecer normas para la educación adventista. Los secretarios del Departamento de Educación basaron sus esfuerzos persistentemente en la idea que los docentes adventistas podían y debían enseñar los temas de estudio comúnmente considerados como no religiosos, dentro de un contexto religioso sin sacrificar la calidad. Estaba desarrollándose la noción de un sistema adventista de educación.

El Departamento de Educación cedió algunos de sus intereses a la Comisión del Hogar en 1922, lo que le permitió seguir más efectivamente la profesionalización de la educación adventista. Formuló requisitos de certificación para los docentes de enseñanza básica y luego para los de enseñanza media, e inspeccionó las escuelas y sus programas. Para promover una mejor instrucción y una filosofía distintiva de la educación, los líderes del departamento organizaron institutos y convenciones. Instaron a los administradores escolares a aplicar mejores procedimientos en la preparación de presupuestos, y a los administradores de las asociaciones a que programaran los salarios de los maestros de una manera más confiable. El departamento también se convirtió en consejero y abogado de las escuelas adventistas que enfrentaban la creciente confusión de los reglamentos gubernamentales. Con el tiempo, su principal foco llegó a ser la educación superior alrededor del mundo, y los campos locales se encargaron de supervisar los colegios primarios y secundarios.

Comisión del Hogar. El cambio de nombre de la revista, de *Christian Education* a *Home and School* coincidió con el comienzo de una nueva entidad, la Comisión del Hogar. Esta nueva agencia había estado en etapa de desarrollo durante varios años. Participaron en el desarrollo de esta comisión personal de los departamentos de Educación, Escuela Sabática, Misionero del Hogar, Médico y de Jóvenes, pero la fuerza impulsora fue A. W. Spalding. Siendo un padre joven, había servido durante varios años como asistente literario de Elena de White. Nunca olvidó una conversación en la cual ella le dijo que su tarea como padre era la labor educativa más importante que podría hacer alguna vez. Y siguió diciéndole que la obra de los padres sostiene todas las demás tareas y que los adventistas apenas habían comenzado a tocarla.

Como secretario de la nueva Comisión del Hogar, Spalding decidió remediar esta situación. Se puso a organizar sociedades de madres y consejos de padres en las iglesias locales y a preparar lecciones para que estudiaran en las reuniones quincenales. Vio la necesidad de que los padres llegaran a ser mejores narradores de historias, que pudieran extraer lecciones de la naturaleza para sus hijos, que comprendieran e impartieran principios de salud adecuados, y que promovieran un clima cálido y considerado en el hogar. En colaboración con la Dra. Belle Wood-Comstock, madre y médica, preparó un juego de cinco tomos: "Serie del Hogar Cristiano", para que los estudiaran en los consejos de padres. Estos libros hablaban de las relaciones padres-hijos, comenzando con los primeros días del matrimonio de los padres hasta la adolescencia de sus hijos. Hicieron una profunda impresión en toda una generación de padres y madres adventistas.

La Comisión del Hogar funcionó hasta 1941 antes de cambiar su nombre a Departamento de Padres y Educación del Hogar. De allí en adelante recalcó temas del hogar y la familia. El legado de la Comisión del Hogar fue convencer a los adventistas que la educación y el hogar están íntimamente ligados y que las familias debieran estar profundamente involucradas en los programas educativos de la iglesia.

Departamento de Jóvenes Misioneros Voluntarios. La preocupación de los adventistas por el desarrollo y el adoctrinamiento de sus hijos fue la razón de ser de varios departamentos. En 1907, la Asociación General fundó el Departamento de Jóvenes Misioneros Voluntarios cuyo único propósito era promover las actividades juveniles. Se habían llevado a cabo intentos esporádicos, no coordinados, por organizar los programas juveniles desde que Luther Warren y Harry Fenner comenzaron con un grupo misionero de jóvenes en Hazelton, Michigan, en 1879, pero el movimiento progresó recién para la década de 1890.

Elena de White abogó por los grupos juveniles adventistas, siguiendo, de alguna manera, el modelo de las Sociedades de Proyectos Cristianos, que eran populares en ese entonces entre los evangélicos protestantes. A. G. Daniells se enteró de su preocupación aún antes que ella publicara sus apelaciones, y en 1892 organizó una sociedad de jóvenes en Adelaide, Australia. Al año siguiente el profesor de historia M. E. Kern, comenzó un grupo similar en el Colegio Unión. La primera organización de jóvenes de una Asociación fue creada en una reunión campestre en Ohio en 1899. Los jóvenes de Ohio se llamaron a sí mismos "Voluntarios cristianos". Al año siguiente los jóvenes adventistas de Alemania establecieron una organización similar. Para coordinar estas actividades internacionalmente, la Asociación General en

1901 le pidió al Departamento de Escuela Sabática que velara por el desarrollo de las sociedades de jóvenes. Dos años más tarde la Escuela Sabática informó de 186 grupos activos.

En 1907, los líderes de la Asociación General reunidos en Gland, Suiza, crearon un departamento de jóvenes y nombraron a M. E. Kern para dirigirlo. Durante 23 años dirigió el programa, desarrollando una variedad de actividades para preparar a los jóvenes adventistas a fin de que fueran testigos cristianos. Una de sus primeras acciones fue convocar una convención, y más tarde en 1907, elegir un título oficial, "Sociedad de Jóvenes Misioneros Voluntarios Adventistas del Séptimo Día". La convención estableció tres grandes metas: desarrollar la vida devocional, los esfuerzos misioneros, y las actividades educacionales. Los asistentes a la convención también adoptaron un blanco, un lema y un voto para la sociedad, y reconoció a *The Youth's Instructor* (El Instructor de los Jóvenes) como su revista oficial. De la convención surgió el llamado a una semana de oración anual específicamente para jóvenes y para que las asociaciones organizaran Departamentos de Misioneros Voluntarios con líderes de tiempo completo.

Estas fueron acciones agresivas, que Kern formuló con proyectos propios. En 1908 produjo *el Morning Watch Calendar* (Calendario de la devoción matutina), que consistía en un texto bíblico para leer cada mañana, seguido con meditación y oración. Inauguró el Curso de Lectura de los misioneros voluntarios, una selección anual de libros que los líderes de jóvenes promovían entre los miembros de la sociedad como lectura espiritual y educacional. El Departamento de Jóvenes también preparó dos series de lecciones: una de doctrinas bíblicas básicas y otra de historia adventista. Luego de completar estos estudios y aprobar un examen, los miembros recibían un certificado especial de "norma de eficiencia". Kern también publicó sugerencias para la realización de programas semanales de los Misioneros Voluntarios. En 1909, los delegados al congreso de la Asociación General pidieron al Departamento de Jóvenes que adaptara esas mismas actividades para los miembros menores de la iglesia. En los siguientes años aparecieron las Sociedades de Menores Voluntarios con sus propias versiones de los programas originalmente ideados para jóvenes mayores.

El departamento de Kern apareció con el Año bíblico en 1915, un plan sistemático para leer toda la Biblia en un año. Algunas sociedades dedicaron sus reuniones al evangelismo personal, a distribuir publicaciones adventistas, y a realizar servicios en favor de personas necesitadas. La idea de los misioneros voluntarios no fue únicamente un programa de Norteamérica. Los misioneros voluntarios de Australia se distinguieron al reunir $10.000 para comprar una goleta misionera, *Melanesia*; los jóvenes escandinavos tuvieron un éxito similar al patrocinar a un misionero a Laponia, en el lejano norte. Durante la Primera Guerra Mundial el Departamento de Jóvenes ayudó a centenares de jóvenes adventistas en el servicio militar al proveer pastores en los campamentos y publicaciones espirituales, incluyendo una edición especial de *El camino a Cristo.*

El programa de los Menores Misioneros Voluntarios se expandió rápidamente en la década de 1920. Las actividades sociales y recreativas modeladas, en cierta forma parecida a los Boy Scouts, se volvieron comunes, abarcando las manualidades, el conocimiento de la naturaleza, el arte de acampar y las caminatas. En 1922 el departamento introdujo una secuencia de niveles de logros, en relación con estas actividades, que se

denominaron clases progresivas. Cuatro años más tarde comenzó un programa organizado de campamentos de verano tanto para los jóvenes mayores como para los menores, a los cuales W. A. Spalding llamó congresos campestres "en términos de la psicología de los menores".

El programa de jóvenes demostró ser una bendición para la iglesia. Su difusión alrededor del mundo fue rápida y entusiasta. Por cuanto la población adventista crecía en muchos países más rápidamente que la capacidad de la iglesia para establecer escuelas de iglesia, las actividades de los jóvenes se convirtieron en el medio de educar a niños y jóvenes en las tradiciones denominacionales y para ayudarles a identificarse con la iglesia. Los campamentos y la variedad de actividades asociadas con ellos se convirtieron en una institución denominacional común en todo el mundo. Kern, quien completó su prolongado liderazgo en 1930, les dijo a los delegados al congreso de la Asociación General de ese año que los Misioneros Voluntarios habían sido responsables de casi el 30 por ciento de las actividades misioneras de la iglesia. En la era posterior a la Segunda Guerra Mundial, cambió la terminología de las actividades, pero el patrón básico permaneció.

Departamento Extranjero Norteamericano y *Departamento Negro de Norteamérica.* Muy temprano en el siglo XX, el crecimiento de la feligresía entre los grupos minoritarios motivó la formación de dos departamentos especializados. El primero, el Departamento Extranjero Norteamericano, fue producto del estímulo que dio Elena de White para entrar en campos no trabajados, formando parte de ellos las comunidades de inmigrantes. Otra cosa que incentivó a los líderes de la iglesia a crearlo fue el descontento entre los adventistas alemanes y escandinavos por la supervisión norteamericana de sus iglesias y actividades. Algunos alemanes aun abogaban por una Unión asociación alemana con financiamiento separado, pero los líderes de la iglesia consideraron la propuesta como que potencialmente podía llevar a la fragmentación. En 1905 formaron el Departamento Extranjero Norteamericano de la Asociación General para que dirigiera la obra entre la población inmigrante de los Estados Unidos, no de habla inglesa, que estaba aumentando a razón de, aproximadamente, un millón de personas por año.

El Departamento Extranjero Norteamericano funcionó bien durante una década, especialmente con O. A. Olsen como su secretario. Olsen era un inmigrante nacido en Noruega quien, a la edad de cinco años se estableció en Estados Unidos con sus padres. Sirvió como presidente de la Asociación General desde 1888 hasta 1897. Bajo su liderazgo el mayor logro del nuevo departamento fue su apoyo a las congregaciones de adventistas que no hablaban inglés y el establecimiento de escuelas separadas para formar obreros de habla francesa, alemana, y de tres lenguas escandinavas. Las sospechas norteamericanas en relación con los "extranjeros", especialmente el abierto antagonismo hacia los alemanes durante la Primera Guerra Mundial, produjo un efecto depresivo sobre los activos esfuerzos de evangelización del departamento. Luego de la Primera Guerra Mundial declinó la necesidad de un Departamento Extranjero. Las nuevas leyes de inmigración en la década de 1920 restringieron notablemente la entrada de nuevos inmigrantes; mientras tanto, la segunda generación de inmigrantes se integró a la vida norteamericana.

Mientras que disminuía el énfasis en los inmigrantes europeos, aumentó el interés en la población hispana del sudoeste estadounidense. Muchos misioneros

que habían trabajado en países de Latinoamérica tomaron la iniciativa de atender a la población de este grupo, entre ellos H. D. Casebeer, quien proveyó liderazgo espiritual en este aspecto en el Departamento Extranjero. Participó frecuentemente en evangelismo activo dirigido a las comunidades de habla hispana desde Texas hasta California. Para la década de 1930, cuando se había disipado el énfasis en las comunidades europeas, la atención del departamento se centró principalmente en el sector hispano que estaba creciendo constantemente. Rebautizado con el nombre de Oficina de Misiones Domésticas (Home Missions), el departamento perduró hasta 1951, cuando la supervisión de la obra entre los adventistas que no hablaban inglés se convirtió en función de las uniones asociaciones.

Una historia diferente fue la del Departamento Negro de Norteamérica. Pastores negros talentosos tales como Louis Shaefe, J. K. Humphrey y John Manns habían presionado pidiendo un departamento así, durante algún tiempo antes que la Asociación General lo estableciera en 1909. Bien puede haber sido que el éxito de Shaefe en sacar temporariamente su gran congregación en Washington, D. C., fuera de la organización de la Asociación, impulsó al congreso de la Asociación General de 1909 a establecer un Departamento Negro Norteamericano.

Las uniones y las asociaciones locales a lo largo de Estados Unidos pronto siguieron ese ejemplo estableciendo un departamento negro o una comisión para evangelizar a los afroamericanos. Durante los nueve años entre 1909 y 1918, la feligresía negra creció de 900 a 3.500, evidencia concreta del éxito de la departamentalización. Pastores blancos dirigieron el Departamento Negro durante los primeros años hasta que los negros persuadieron a la Asociación General que tendrían más éxito con un secretario negro. William H. Green, un ex abogado de Carolina del Norte se convirtió en el primer secretario afroamericano en 1918. Desde que llegara a ser ministro, había pastoreado congregaciones en Pittsburgh, Washington, D. C., y Detroit. Visitó mucho a los adventistas negros durante una década, cultivando tanto el crecimiento de la feligresía como las relaciones diplomáticas con la iglesia en general.

Green murió a los 57 años de edad, y le dejó el cargo a G. E. Peters por un breve período, siguiéndole luego Frank L. Peterson. Los adventistas negros de Norteamérica eran alrededor de 8.000 en 1930, un hecho que llevó a muchos pastores afroamericanos a promover la idea de organizar a las iglesias negras en asociaciones negras. Pero el prejuicio existente permaneció trágicamente en muchos estadounidenses, y a veces se encendían las emociones. La persistente discrimina-



W. H. Green (1871-1928), abogado y pastor adventista del séptimo día, se convirtió en el primer líder negro del Departamento Negro de Norteamérica.

ción había jugado un rol en la separación de la Primera iglesia de Harlem, de J. K. Humphrey, de 600 miembros, en 1929. La denominación consideraba como una tragedia la pérdida de los miembros, pero las circunstancias que rodearon la deserción de Humphrey fueron especialmente perjudiciales y los líderes denominacionales sabían que no podían soportar experiencias similares sin graves daños para la iglesia. No fue sino hasta mediados de la década de 1940 que Peters y Peterson, apoyados por una fuerte presión de la comunidad afroamericana, convencieron a la Asociación General de autorizar estas nuevas unidades administrativas.

El éxito del Departamento Negro se apoyaba en el rápido crecimiento de la feligresía entre los afroamericanos. Los grupos inmigrantes europeos casi desaparecieron con el tiempo debido a la asimilación cultural, pero la sociedad norteamericana y las prácticas legales no les permitieron a los negros una opción similar. La separación de los blancos había sido institucionalizada hacía mucho tiempo, lo que hizo que la creciente feligresía negra tuviera que ser tenida en cuenta. Aunque era relativamente pequeña en 1940, el número de miembros afroamericanos creció a un ritmo más rápido que el de los caucásicos.

Los líderes negros tales como Green, Peters, y Peterson, tenían todos buena reputación por su tacto, diplomacia y paciencia. El reconocimiento a la comunidad adventista afroamericana puede no haberse materializado tan rápidamente como ellos deseaban, pero ellos percibían el asunto en juego como de largo alcance, y sabían que con el tiempo los números mismos estarían de su lado.

El Departamento Negro evolucionó hacia cosas mayores, convirtiéndose eventualmente en la Oficina de Relaciones Humanas, una agencia que se ocupaba de los problemas relacionados con todas las cuestiones de etnicidad y minorías. En algunos aspectos el Departamento Negro sirvió como parte de la conciencia adventista.

Departamento de Escuela Sabática. Probablemente ninguno de los departamentos originales abarcó un grupo más amplio de adventistas que la escuela sabática. Muy tempranamente, el departamento adoptó el blanco de "cada miembro de iglesia, miembro de la escuela sabática"; su lema era "la iglesia en estudio". A medida que la obra del Departamento de Escuela Sabática tomaba forma, casi todas sus actividades giraron en torno a sus esfuerzos por mejorar tanto la calidad de las escuelas sabáticas como la cantidad de personas que asistían regularmente.

El departamento procuró preparar mejores maestros, introduciendo un curso especial de instrucción en 1910. Guías de estudio y varios libros fueron la fuente de ayuda para que los maestros captaran y mantuvieran la atención de los alumnos, organizaran el material con eficacia, y transformaran los puntos teóricos en prácticos. El departamento también mejoró la calidad de las lecciones semanales mismas. Para 1922 estaban disponibles dos series básicas, una para adultos, con una versión adaptada para jóvenes, y una segunda para niños pequeños, que estaba dividida en lecciones para tres niveles de edad. Para beneficio de los niños, el departamento promovió una gran variedad de recursos de enseñanza, desde mesas de arena, figuras y libros de colores hasta tarjetas con los versículos de memoria y manuales con juegos digitales.

El plan de "registro perfecto" tenía como meta tanto lograr una mayor asistencia como mejorar la calidad de la participación. Los miembros que llegaban a tiempo cada semana durante un período de tres meses, y que habían estudiado diariamente su lección de escue-

la sabática, recibían una "Tarjeta de honor". Podían intercambiar cuatro tarjetas por un señalador de seda. También existían señaladores de libros adicionales para registros perfectos durante períodos más prolongados.

La fuerza conductora de este programa fue L. Flora Plummer quien se unió al Departamento de Escuela Sabática en 1901 como secretaria corresponsal, y ocupó el puesto de secretaria del departamento desde 1913 hasta 1936. Sentía una carga especial para que la escuela sabática se convirtiera en un centro de reclutamiento de voluntarios para el ejército del Señor. De su pluma provinieron *The Soul-Winning Teacher* (El maestro ganador de almas), *The Spirit of the Teacher* (El espíritu del maestro) y *The Soul-Winning Sabbath School* (La escuela sabática ganadora de almas), y todos promovían la escuela sabática como una herramienta de evangelización de la iglesia. También editó y escribió prolíficamente para *The Sabbath School Worker* (El obrero de la escuela sabática), revista oficial del departamento, que contaba con un flujo continuo de ideas y ayudas para los maestros y líderes de escuela sabática. A lo largo de sus años como líder y escritora, Flora Plummer expresó continuamente su convicción con respecto a las tres principales avenidas a través de las cuales se desarrollan cristianos fructíferos: una cuidadosa instrucción bíblica, oración y llamamientos personales a los miembros. En 1913 informó que 3.500 bautismos se habían debido en parte al énfasis en la ganancia de almas de la escuela sabática.

La creencia de los adventistas de que la escuela sabática debía servir a todos los grupos de edad, desde los infantes hasta los octogenarios, contrastaba con la mayoría de los cuerpos protestantes cuando se formó el Departamento de Escuela Sabática, en 1901. Nadie mejor



Luego de la reorganización de 1901, la secretaria de Escuela Sabática de la Asociación General, Flora Plummer (1862-1945) influyó profundamente en la creación de escuelas sabáticas adventistas alrededor del mundo. Estuvo conectada con la obra de la Escuela Sabática durante tres décadas y media.

que Flora Plummer impregnó el pensamiento adventista con la idea de que la escuela sabática era una herramienta de evangelización para guiar a los niños hasta su integración formal en la iglesia, y para mantener a los miembros adultos en la iglesia. Aunque las publicaciones del departamento dirigían la mayoría de sus comentarios hacia Norteamérica, aparecieron traducciones y adaptaciones en las escuelas sabáticas de todo el mundo. La habilidad de relatar historias a los niños, y la discusión seria de la Biblia no conocieron fronteras nacionales.

Es significativo notar que la cantidad de escuelas sabáticas en la denominación habitualmente fue mayor que la cantidad de iglesias, lo mismo que el número de miembros de escuela sabá-

tica. Una explicación parcial sugiere que la asistencia a la escuela sabática era mayor que la feligresía de la iglesia porque los niños eran miembros de escuela sabática pero no miembros oficiales de la iglesia hasta su bautismo. Aunque esto es un hecho, es más importante recordar que en muchos de los campos mundiales, especialmente en los países en desarrollo, la iglesia utilizó la escuela sabática como un centro de instrucción para los miembros en perspectiva, en donde podían aprender la doctrina adventista y aclimatarse a la iglesia antes del bautismo. La mayor asistencia a las escuelas sabáticas que a la iglesia era más notable en los países en desarrollo que en Norteamérica y en Europa. En 1940, por ejemplo, en las divisiones Centro Europea, Sudeuropea y Norteamericana, la cantidad de miembros de escuela sabática era de unos 6.000 más que la feligresía en la iglesia, mientras que en los países en desarrollo, los miembros de la escuela sabática sobrepasaban la cantidad de miembros de iglesia en más de 100.000. En estos lugares, la escuela sabática llegó a ser una agencia ganadora de almas más definidamente que en Norteamérica.

Sostén sistemático de una obra global

La feligresía aumentaba, y el programa misionero mundial en expansión exigía un plan sistemático para los ingresos de la iglesia, y su distribución. Esto era especialmente importante para los estadounidenses, porque gran parte del mundo adventista dependía de la capacidad que ellos tenían de dar como la principal fuente de dinero de la iglesia. Al iniciarse el siglo XX, las asociaciones más fuertes, que abarcaban todo un Estado de Norteamérica, estaban usando sus diezmos para sostener más de cincuenta misioneros en otras áreas. No todos ellos estaban fuera de los Estados Unidos, porque el Sur estadounidense todavía era considerado un campo misionero.

Al organizar su capacidad para reunir fondos, los líderes de la iglesia vieron que la escuela sabática era un vehículo ideal para promover la dadivosidad. Ya en 1901, cuando la Asociación General estableció el Departamento de Escuela Sabática, era la principal fuente de sostén para las misiones. A través de las ofrendas misioneras semanales, las escuelas sabáticas habían reunido millones de dólares para las misiones en 1911; para 1920 la cifra alcanzó a un millón por año, y para 1921, tres cuartas partes de todas las ofrendas misioneras denominacionales entraban a través de la escuela sabática.

Las tradicionales ofrendas semanales de la escuela sabática no eran la única fuente de recursos para las misiones. En 1912 la Junta de la Asociación General acordó designar la ofrenda de escuela sabática de la última semana de cada trimestre para un proyecto especial; así nació la ofrenda del decimotercer sábado. La primera de esas ofrendas, de casi de $7.700, fue a la India. Con la estandarización de los procedimientos de la escuela sabática en todo el mundo, el dinero de la ofrenda del decimotercer sábado no provenía solamente de Norteamérica, sino de todos los campos del mundo. A medida que las distintas regiones del mundo tomaban conciencia de las necesidades de las demás, se desarrollaba un vínculo común, y se acrecentó inesperadamente el plan de dadivosidad. A lo largo de Norteamérica el decimotercer sábado llegó a ser el "día del dólar", pero luego que Brasil recibiera $110.000 en 1920, Flora Plummer, en forma optimista, recomendó que en el futuro, los adventistas de Norteamérica pensaran en el decimotercer sábado como el "día del doble dólar".

Otra fuente de ingresos provino

del estímulo que Elena de White dio en cuanto a enseñar a los niños y a los jóvenes a traer ofrendas de gratitud en sus cumpleaños u otras fechas importantes. Se difundió la idea de que un centavo por año de edad era un regalo apropiado. J. N. Loughborough abogó en favor de que también los adultos trajeran ofrendas de cumpleaños y de gratitud, sin embargo no fue sino hasta 1919 en que esto se convirtió en una parte establecida de la escuela sabática. Ese año la iglesia reunió un poco más de $4.000 con estas ofrendas especiales y dedicó ese dinero a abrir obra adventista nueva alrededor del mundo. La Asociación General amplió más tarde la aplicación de esas ofrendas para incluir todas las misiones. Durante los 45 años posteriores a 1919, más de $4.250.000 entraron al fondo de misiones de esta fuente.

Otra ofrenda, el Fondo de Inversión, evolucionó a partir de la campaña que hizo el Dr. Kellogg para persuadir a los adventistas a que donaran sus ganancias de determinadas partes de sus tierras para la obra de caridad de la Asociación Médico-Misionera y de Beneficencia. La idea se le ocurrió en 1893 después de enterarse que un agricultor de Oregon había dedicado las ganancias de 4 hectáreas [10 acres] de cebollas a las misiones. El plan de Kellogg se convirtió en el "Fondo misionero de las hectáreas". Aunque el entusiasmo decayó a medida que crecía la controversia alrededor de Kellogg, la idea no murió. En 1905 una maestra de escuela sabática de Missouri le dio cinco centavos a cada uno de los cinco niños que tenía en su clase para que invirtieran en un proyecto, con la condición de que sus ingresos serían para las misiones adventistas. Para el otoño de ese año, los veinticinco centavos originales habían crecido hasta convertirse en $11,52 por la venta de hortalizas y pollos.

A lo largo de los siguientes años, la revista *The Sabbath School Worker* de Flora Plummer promovió proyectos similares, pero el primer plan organizado de "Inversión" recién ocurrió en 1922 durante el cual 34 escuelas sabáticas de Michigan reunieron más de $1.300 por medio de una variedad de proyectos. Tres años más tarde la Asociación General le asignó a la escuela sabática la responsabilidad de promover "el Fondo de Inversión". Ese año entraron $21.800 para las misiones; para 1940 el plan de Inversión estaba trayendo $100.000 al año. La idea se había convertido en parte permanente de la escuela sabática y de la tradición adventista. En 1956 la ofrenda anual pasó los $500.000, y seis años más tarde la iglesia recibió el primer millón de dólares en ofrendas de inversión.

La idea del Fondo de Inversión se extendió rápidamente por el mundo, aunque frecuentemente bajo otro nombre. En Birmania era "La Ofrenda Diferente"; los habitantes de las Islas Salomón la denominaban "Los Negocios Pertenecen a Dios". Un agricultor danés prometió una pequeña suma por cada día soleado durante la época de la cosecha. En 1960 un agricultor arrocero japonés dedicó el 10 por ciento de la producción que sobrepasara el rendimiento promedio por hectárea en Japón, sólo para descubrir que su promedio era 50 por ciento mayor que el promedio nacional. Para 1960 casi un 10 por ciento de los fondos que juntaba la escuela sabática para las misiones llegaba a través de proyectos de inversión.

La variedad de ofrendas que promovía la escuela sabática da una idea del problema permanente que enfrentaban los líderes adventistas para encontrar suficientes fondos para financiar el creciente programa misionero de principios del siglo XX. Al comenzar el siglo, la Asociación General dependía de cuatro fuentes para atender los gastos de las misiones aparte de la escuela sabática:

(1) dos ofrendas anuales, una a mitad del verano, y otra en Navidad, (2) ofrendas del primer día de la semana, (3) cualquier excedente de diezmos recibidos de las uniones para salarios y gastos administrativos, y (4) donaciones especiales enviadas para proyectos misioneros específicos. Pero todos estas ofrendas juntas no eran suficiente. En noviembre de 1904, fue necesario pedir prestados $8.000 contra la ofrenda esperada en Navidad para pagar las obligaciones que habían contraído las misiones.

Dentro de esta situación se encontraba el pago de los diezmos. De su estudio de los ingresos por diezmo, el presidente Daniells de la Asociación General se convenció que muchos adventistas no estaban pagando un diezmo honesto. En 1905 estimó que si muchos estadounidenses, hablando en términos proporcionales, pagaran el diezmo como los británicos, la iglesia tendría por lo menos $220.000 más cada año para la obra de la iglesia. La sesión de la Asociación General de ese año dedicó una parte importante de su tiempo a discutir la forma de financiar las misiones. Entre las principales resoluciones que votaron los delegados estuvo la de instar a las asociaciones más fuertes a compartir tanto de su diezmo como fuera posible con las misiones mundiales. Otro voto autorizó a la Asociación General a imprimir y distribuir sobres de diezmo con versículos bíblicos apropiados que apoyaran el pago del diezmo.

Los líderes de la Asociación General también tenían como objetivo el aumento de las ofrendas misioneras semanales. En 1907 promovieron el blanco de diez centavos semanales por miembro de escuela sabática. Esta cantidad fue aumentando periódicamente, quince centavos en 1912, veinte centavos en 1913, y veinticinco centavos en 1918. En 1929 la cifra alcanzó a los treinta centavos, permaneciendo constante hasta después de la Segunda Guerra Mundial. En 1920 la escuela sabática asumió la responsabilidad de promover estos blancos de dadivosidad.

Las donaciones privadas para proyectos, también fue un medio de reunir dinero. Su atractivo radicaba en el interés personal que podía tener el donante individual en un proyecto específico, pero terminó siendo que los misioneros que tenían más talento para las relaciones públicas conseguían las mejores donaciones. Los donantes también esperaban informes privados de las misiones. El resultado fue un desequilibrio en el sostén de las misiones, y en 1918 la Asociación General decidió que todas las donaciones para las misiones debían fluir a través de los canales establecidos. A pesar de este voto, nunca dejaron de existir completamente las donaciones para proyectos privados. A medida que los viajes se hacían más accesibles en la última parte del siglo XX, las donaciones privadas aumentaron a medida que muchos adventistas visitaban las misiones como turistas y donaban fondos para sus proyectos preferidos.

Un programa para reunir fondos se desarrolló casi por accidente. Conocido como "Recolección de cosecha u otoñal" y abreviado su nombre a "Recolección" en 1942, fue fundado por Jasper Wayne, un estadounidense interesado en las misiones y en la distribución de literatura. En 1903 comenzó a regalar revistas *Signs of the Times* (Señales de los tiempos) con la sugerencia de que quienes las recibían podían donar dinero que él daría a su vez a las misiones. Además de regalar 500 números, también vendió *El Conflicto de los siglos* de Elena de White y donó la ganancia al fondo de misiones.

Los críticos consideraron su actividad como mendigar, pero él continuó. En 1904 compartió sus experiencias con los asistentes a una reunión campestre. La historia le llegó a Elena de White quien

apoyó lo que él estaba haciendo; esto allanó el camino para que fuera aprobado por la Asociación. En 1908 también la Junta de la Asociación General respaldó el plan de Wayne y designó la última semana de noviembre como el momento en que los adventistas de Norteamérica podrían participar en un esfuerzo unido para distribuir publicaciones y conseguir donaciones. Entraron más de $30.000 y eso permitió a la Junta de Misiones enviar a 25 misioneros. Por cuanto la campaña tuvo lugar en noviembre, adoptó el nombre de Recolección Otoñal.

A lo largo de los años, esta campaña anual se expandió enormemente. Números especiales de las revistas *Signs of the Times y Watchman* (Centinela) (predecesor de *These Times* [Estos Tiempos]) contenían un artículo doctrinal y descripciones de la obra adventista alrededor del mundo, enfatizando los programas médicos, de beneficencia, y de publicaciones así como también de evangelismo. El tiempo dedicado a la campaña, que originalmente era de una semana, se extendió a meses, haciendo que la Asociación General estableciera un límite de seis semanas en 1922. Para 1927 los solicitantes habían reunido más de $5.250.000 para las misiones adventistas. El propósito original de Wayne era más el de llamar la atención al mensaje adventista distintivo que reunir dinero, lo cual llevó a los líderes de la iglesia a recomendar, en 1930, que los folletos doctrinales también debían formar parte de la distribución de publicaciones. A su tiempo la iglesia asignó fondos de la Recolección a proyectos de Norteamérica así como de los demás campos mundiales. Como la mayoría de los demás programas adventistas, la Recolección se volvió parte de la obra adventista en todos los países donde la iglesia tenía obra organizada. Fueron comunes las adaptaciones locales. Algunos campos recalcaban la obra institucional local, mientras que otros enfatizaban más claramente los esfuerzos humanitarios.

A pesar del propósito original de Wayne y de relatos ocasionales de ex adventistas que volvían a la iglesia y de nuevos miembros que rastreaban su primer contacto con el adventismo a la Campaña de Recolección, el mayor impacto de la campaña estuvo en el apoyo financiero de los programas de la iglesia. Durante los primeros 55 años después de la adopción oficial de la Recolección, se reunieron $136 millones. Durante la década de 1980 declinó el aspecto de solicitaciones de la Recolección, parcialmente porque persistía la idea de que era mendigar dinero y en parte por la creciente preocupación por la seguridad de los jóvenes que iban de puerta en puerta. En lugar de eso, se animó a los miembros a dar un donativo para la campaña, aunque algunas iglesias continuaron con sus programas de pedir donaciones.

Algo parecido a la Recolección fue la Semana Grande, una semana durante la cual los obreros denominacionales y los laicos se dedicaban a vender publicaciones adventistas y donaban por lo menos la mitad si no todas las ganancias al Fondo de extensión de las misiones. Los colportores, que ya estaban en el programa de venta de literatura, contribuían con las ganancias de su día más rentable durante la Semana Grande. Las tres principales casas publicadoras de Estados Unidos también donaban un porcentaje de sus ganancias anuales.

La Asociación General invirtió gran parte del Fondo de Extensión de las Misiones nuevamente en actividades de publicación. En 1927, N. Z. Town, secretario de publicaciones de la Asociación General, anunció que los ingresos de las semanas grandes hicieron posible construir o expandir 19 casas publicadoras, proveyeron maquinaria para trece plantas

en las misiones, y capital operativo para 32 centros y depósitos de publicaciones. Además 22 dispensarios y diez escuelas misioneras recibieron dinero del Fondo de Extensión. En 1932 los fondos de la Semana Grande hicieron posible una planta impresora en Persia, un hospital en Etiopía, dos lanchas misioneras para Terranova, Canadá, la construcción de un hospital en la Misión del Bajo Gwelo en África, un dormitorio en Bolivia, y tres centros de tratamiento en Europa oriental.

Algunas de las mayores exigencias a las finanzas denominacionales provenían de los centros médicos fuera de Norteamérica. En 1922 la Asociación General intentó satisfacer estas necesidades estableciendo un fondo de extensión médica especial al que todos los sanatorios adventistas aportaban una décima parte de sus ganancias netas. Además, todos los obreros médicos debían contribuir con un mínimo de un día de salario cada año. Así, los que estaban más íntimamente identificados con los proyectos médicos adventistas asumirían la mayor responsabilidad por su expansión.

El apoyo financiero para el programa de misiones mundiales en expansión era una gran preocupación para los líderes de la iglesia, pero también enfrentaban problemas en los Estados Unidos donde se originaba la mayor parte del dinero. En 1918 el Colegio de Oakwood, con cursos de dos años, una institución dependiente de la Asociación General, necesitaba expandirse y mejorar su planta. El sostén de la educación adventista era problemático. Los ingresos por los pagos de la enseñanza no eran adecuados para operar los colegios superiores y secundarios, lo cual hacía necesario que las uniones y asociaciones los subsidiaran. Los padres de los alumnos de nivel primario muchas veces carecían de los fondos para pagar a los maestros en las escuelas de iglesias.

Estas presiones financieras no eran el resultado de que los empleados denominacionales cobraran salarios exorbitantes. De acuerdo con una discusión en el congreso de la Asociación General de 1913, los obreros recibían un estipendio para sostenerse a sí mismos y a sus familias, pero no era "un salario en sentido estricto". Más bien, era un estipendio para vivir, a veces llamado "manutención". Los líderes adventistas creían que los salarios de los empleados de la iglesia no deberían relacionarse con lo que podrían ganar si trabajaran fuera de la iglesia.

Existían diferencias en los estipendios, dependiendo del período de servicio individual, del nivel de responsabilidades, y de la eficiencia, pero estas diferencias eran mínimas. En 1916, la escala de paga para los ministros ordenados en Norteamérica iba de catorce a veinte dólares por semana. Los presidentes de asociaciones recibían un dólar más por semana; el margen para presidentes de uniones asociaciones era de tres a cuatro dólares más por semana; y el presidente de la Asociación General recibía tres a seis dólares más. Los médicos empleados por la denominación podían ganar hasta un dólar y medio más que el presidente de la Asociación General.

Al comenzar la Primera Guerra Mundial, la Junta de la Asociación General decidió mejorar la estabilidad financiera de la iglesia manteniendo, a menudo, suficiente efectivo como para cubrir tres meses de gastos administrativos normales. También se estableció un fondo especial de reserva de $75.000 en valores fácilmente convertibles para emergencias. Anteriormente, en 1911, la Asociación General había comenzado a apartar un pequeño porcentaje de diezmos combinado con contribuciones regulares de instituciones adventistas como un fondo de pensiones para los empleados denominacionales ancianos

o con incapacidades físicas. Para los líderes de la iglesia, este ingreso jubilatorio era necesario, porque, por propia definición, los obreros recibían sólo una manutención, que difícilmente era suficiente para hacer ahorros sustanciales o inversiones para la vejez.

La organización en retrospectiva

En la experiencia organizacional de la iglesia durante los cuarenta años posteriores al Gran Congreso de 1901, pueden observarse varios aspectos temáticos. Durante esas cuatro décadas la feligresía adventista se multiplicó siete veces, pero la infraestructura administrativa de la iglesia lo soportó bien. La reforma organizacional inicial de 1901 y los refinamientos posteriores demostraron que la iglesia había construido un sistema administrativo elástico que podía expandirse, achicarse, o curvarse para satisfacer las necesidades de una iglesia en crecimiento. Parte de la motivación para la reforma fue la descentralización, pero también estaba obrando la centralización. Al traer todas las actividades de la iglesia bajo el control, en última instancia, de la Asociación General, los líderes de la iglesia produjeron una nueva centralidad en la organización. También asumieron el peso de la responsabilidad que se hizo enormemente pesado, tanto en lo administrativo como en lo financiero. Formar uniones a partir de grupos de asociaciones fue uno de los medios más efectivos para descentralizar la autoridad administrativa de la iglesia. Como cuerpos constitutivos oficiales de la denominación, las uniones representaban la más poderosa autoridad local completa en la administración de la iglesia.

La centralización después de 1901 fue tanto un concepto como una práctica. La jurisdicción sobre asuntos locales y regionales de la iglesia y de los asuntos institucionales, rara vez permanecía en manos de la Asociación General, sino que la oficina central mundial ejercía una influencia reguladora sobre la denominación, lo cual aseguraba a los adventistas una unidad de propósito. Quizá podemos especular con cierta seguridad que si las asociaciones del siglo XIX, que habían constituido la infraestructura de la iglesia, hubieran continuado en la iglesia ya más desarrollada del siglo XX, sus políticas administrativas semiindependientes hubieran dividido la denominación en cuerpos competitivos que hubieran estado más allá del control de la Asociación General.

El tiempo mostró que la reorganización y los refinamientos beneficiaron decididamente a la denominación. Además de evitar la división administrativa, el nuevo sistema hizo más difícil que los programas y las instituciones se convirtieran en fines en sí mismos. El criterio para su funcionamiento era servir para el propósito central de la iglesia. Además, por medio de regulaciones cuidadosas, la iglesia mantuvo una distribución equilibrada de los recursos de la iglesia, a pesar de que la iglesia funcionaba en algunos lugares en la pobreza y en otros disfrutaba, en comparación, de cierta afluencia. La multiplicidad de ofrendas y fondos que se desarrollaron durante los años previos a la Segunda Guerra Mundial demostraron que los líderes denominacionales estaban luchando para mantener a la iglesia mundial que iba en aumento. El programa de dadivosidad fue ideado principalmente para Norteamérica, pero en conformidad con el espíritu de unidad de una iglesia global, los programas se difundieron por todo el mundo. Aun las regiones pobres daban. A pesar de los tiempos económicamente frágiles, aumentó la feligresía y la cantidad de instituciones, lo que atestigua del éxito de la iglesia. En parte, las luchas de la época entre 1901-1945 maduraron a la iglesia para su posterior globalización, que ya estaba en operación.

Lecturas sugerentes para este tema

Departamentos de la Asociación General:

L. Flora Plummer, *From Acorn to Oak* (s.f.), habla de la Escuela Sabática.

Departamento de Escuela Sabática de la Asociación General, *The Sabbath School: Its History, Organization and Objectives* (1938), ofrece una visión oficial de la escuela sabática.

M. Andross, *Missionary Volunteers and Their Work* (s.f.), actualizado a un estilo más fácil de leer por N. Krum, *The MV Story* (1963), es una descripción del ministerio de los jóvenes en sus primeras etapas.

Acerca de Daniells y Spicer:

Daniel A. Ochs y Grace Lillian Ochs, *The Past and the President* (1974), pp. 105-156, incluye reseñas biográficas de A. G. Daniells y de W. A. Spicer.

John J. Robertson, *A. G. Daniells: the Making of a General Conference President, 1901* (1977), analiza la personalidad y el carácter de Daniells.

Gary Land, "Shaping the Modern Church 1906-1930", en *Adventism in America* (1987), Gary Land, ed., pp. 139-169, es una visión perspicaz de los años de Daniells-Spicer.

Godfrey T. Anderson, *Spicer: Leader with the Common Touch* (1983), es una excelente biografía de este amado presidente de la Asociación General.

CAPÍTULO 21

Dándole a la trompeta un sonido certero

Elena de White usó reiteradamente una figura de lenguaje en la que llamaba al Evangelio una trompeta con un sonido certero cuando los que estaban involucrados en las actividades de la iglesia la tocaban con poder y fidelidad a las Escrituras. En 1901, en el momento de su reorganización, los adventistas eran una iglesia pequeña con una gran tarea: ir a todo el mundo con el Evangelio de salvación.

Si bien los líderes de la iglesia no dudaban en cuanto a la dirección de Dios en la organización de la iglesia, la reorganización administrativa, la controversia con Kellogg, y las presiones financieras en relación con la rápida expansión de las instituciones y misiones adventistas amenazaron, a comienzos del siglo XX, con desviar tanto a predicadores como a laicos de la predicación del mensaje del adventismo. Daniells se preocupaba porque los adventistas oían más acerca de la reforma educativa, la obra filantrópica, y el evangelio de la salud que del mensaje del tercer ángel.

El efecto neto de estas condiciones fue que la iglesia en Norteamérica, que constituía tres cuartas partes de la denominación a comienzos del siglo, estaba en peligro de estancarse. Las cifras eran alarmantes. La feligresía adventista de Norteamérica aumentó un 1,5 por ciento en 1904 comparado con poco más de 13,5 por ciento en el resto del mundo. Daniells afirmó que la iglesia necesitaba un "gran despertar".

Daniells hacía llamados frecuentes a una rededicación a la misión de evangelización de la iglesia. Quería que los miembros evitaran el formalismo y lograran una experiencia espiritual vibrante, y llamó también al ministerio a ser más fuerte y eficiente para completar la tarea que los adventistas creían que Dios les había encargado. Pero la turbulencia de la guerra y la Depresión de las décadas posteriores a 1901 proveyeron muchas distracciones. Los líderes denominacionales sabían que para que los adventistas permanecieran convencidos de su misión se necesitaba apelar a un fuerte énfasis

en el evangelismo. Norteamérica fue el principal blanco del énfasis en evangelismo durante la era entre 1901 y el comienzo de la Segunda Guerra Mundial, pero el resto del mundo adventista sintió su impacto. En 1940, aunque la iglesia había crecido notablemente, todavía era una pequeña organización con una gran tarea, pero durante las cuatro décadas previas los líderes adventistas se habían concientizado más de su necesidad de retener ese sonido certero de la trompeta por medio del énfasis renovado en la evangelización como función central de la iglesia.

Comienza la evangelización de las ciudades

Durante las cuatro primeras décadas del siglo XX los líderes adventistas se preocuparon por la evangelización, pero también enfrentaron una variedad de opiniones en cuanto a los métodos más efectivos que deberían usar los evangelistas. A comienzos del período parecía que hubo un genuino reavivamiento de las misiones de evangelización en las ciudades similar al de la década de 1880, resultado, en parte, de las apelaciones de Elena de White a los líderes de la iglesia para que prestaran más atención a las masas urbanas. "Sobre nosotros pesa el reproche de Dios debido a que las ciudades populosas que están a nuestro alcance no han sido trabajadas ni amonestadas —escribió ella—. Una terrible acusación de descuido ha sido formulada contra quienes han estado durante tanto tiempo en la obra, aquí mismo en los Estados Unidos, y que sin embargo no han entrado en las grandes ciudades".

Luego del congreso de la Asociación General de 1901, Stephen Haskell y su esposa Hetty, se mudaron a la ciudad de Nueva York para desarrollar un programa de menos sermones y más trabajo personal en los hogares de las personas. Haskell tenía la reputación de dar un prolongado apoyo a la evangelización puerta por puerta por medio de la venta de libros, y de estudios bíblicos en las casas. A las pocas semanas los Haskell habían reclutado un grupo de jóvenes para formar equipos de evangelismo personal. Llevaban a cabo reuniones regulares de evangelización personal y de métodos de estudio de la Biblia todas las mañanas, y pasaban la tarde haciendo visitas.

Haskell veía grandes posibilidades de usar las creencias adventistas relacionadas con la salud para interesar a personas que de otra manera no serían susceptibles a las apelaciones abiertamente religiosas. Para 1902 había agregado clases de educación para la salud a su programa de evangelización personal. Más adelante patrocinó un curso de salud de seis semanas con la Dra. Carolyn Geisel, del Sanatorio de Battle Creek. La habilidad de Haskell para relacionarse con personas de negocios y profesionales lo llevó a recibir la oferta del director de una funeraria para que realizara reuniones públicas en la capilla de su funeraria. Por la décima parte de lo que valía usualmente, consiguió más tarde el Liceo Metropolitano en el centro de Manhattan para realizar reuniones. Comenzaron las reuniones de evangelización los domingos de noche, seguidas luego por reuniones especiales para negros, judíos y para la comunidad alemana de Brooklyn.

Fruto del trabajo de Haskell fue una nueva revista mensual de evangelización, *Bible Training School* (Escuela bíblica de entrenamiento) que Hetty había concebido luego de recibir frecuentes pedidos de copias de sus lecciones bíblicas. El nuevo periódico incluía lecciones, breves artículos de temas bíblicos y de vida saludable, junto con acertijos y poemas que atraían a los lectores jóvenes. Pronto los adventistas estaban vendiendo decenas de miles de revistas en Nueva York y Los Ángeles.

En menos de dos años Haskell encontró dificultades que marchitaron su éxito. Luego que una cantidad significativa de negros comenzaran a asistir a sus reuniones, los blancos dejaron de venir. Haskell respondió a este brote de racismo llevando a cabo reuniones separadas, lo cual encendió otra rueda de críticas.

Los esposos Haskell ya estaban afligidos por los métodos de E. E. Franke, un evangelista adventista cuyo éxito en Nueva Jersey lo llevó a la ciudad de Nueva York. Unos seis meses después que los esposos Haskell comenzaran su obra, Franke comenzó una serie de reuniones en el Carnegie Hall. Era típico de él localizar el lugar más prestigioso posible y lanzar una campaña publicitaria llamativa, un hábito opuesto al de Haskell que enfatizaba el evangelismo personal. Los dos hombres eran polos opuestos en cuanto a técnicas de evangelización y reflejaban el creciente debate entre los adventistas con respecto a los métodos más efectivos para alcanzar al público con el Evangelio.

Las reuniones de Franke prácticamente ahogaron el programa de los esposos Haskell, lo que hizo que Franke se volviera cáustico acerca de su compañero de trabajo. Para calmar la situación, Haskell, que ya tenía setenta años de edad, con su esposa, se retiraron a Nashville, Tennessee, y más tarde a California donde continuaron publicando *The Bible Training School* y proporcionando instrucción en evangelismo personal. Mientras tanto Franke dirigió sus críticas contra otros obreros de la iglesia. Eventualmente dejó el ministerio y finalmente dejó de ser miembro de la Iglesia Adventista.

En Washington, D. C., se hizo otro intento de evangelización metropolitana que también dio resultados escasos. Un interés renovado en la legislación dominical motivó a A. G. Daniells y W. W. Prescott a realizar reuniones en la capital de los Estados Unidos durante el invierno de 1903-1904. Esperaban convencer a funcionarios gubernamentales y a profesionales acerca de la validez de la visión adventista sobre la separación de la Iglesia y el Estado. Alentado por la audiencia atenta de hasta 500 personas, Daniells trajo a George B. Thompson de Canadá para que llevara a cabo reuniones en carpa el siguiente verano mientras él y Prescott volvían al trabajo administrativo.

El evangelismo en Washington no obtuvo adiciones espectaculares a la iglesia. Esto puede haber enfriado el entusiasmo de Daniells y de sus colaboradores por la evangelización en las grandes ciudades, pero otras presiones también ejercieron su peso. La reorganización denominacional, el establecimiento de las nuevas oficinas centrales en Washington, D. C., la controversia con Kellogg, el programa de misiones que crecía, y el triste incidente con Franke, fueron algunas de ellas. El presidente de la Asociación General también había tenido controversias en Washington desencadenadas por los blancos que no querían asistir a la iglesia con los negros. Haskell se encontró con lo mismo en Nashville después de dejar Nueva York. Estos fueron años de extremado prejuicio racial, a menudo violento, y los líderes de la iglesia estaban confundidos en cuanto a cómo manejar el problema.

Mientras muchas iglesias protestantes mostraban un renovado interés en los reavivamientos, los principales líderes adventistas, preocupados con otros asuntos, continuaban con una actitud de benigno descuido de las ciudades. Durante el congreso de la Asociación General de 1909, Elena de White decidió actuar luego que Daniells no impulsara un programa para alcanzar a la población urbana. Esta sería la última sesión de la Asociación General a la que asistió Ele-

na de White. Pidió una entrevista con la Junta de la Asociación General y presionó con fuerza para realizar una obra mayor en las ciudades. Indicó que los líderes de la iglesia, Daniells y especialmente Prescott, debían encontrar formas de dejar de lado sus deberes administrativos e involucrarse personalmente en la evangelización. Muchos miembros de la junta cuestionaron por qué Prescott, de 55 años, debía abandonar su exitoso trabajo editorial en la *Review* para dedicarse al evangelismo, un trabajo en el cual tenía poca experiencia; pero la Sra. White fue insistente.

Para dramatizar su propio interés en las ciudades, la Sra. White, ya de 81 años de edad, visitó Nueva York, Filadelfia, y 25 otros lugares, incluyendo su ciudad natal, Portland, Maine. Presentó 72 mensajes públicos durante su recorrido de cinco meses por el este y el medio oeste. Siguiendo su ejemplo, Prescott completó su trabajo en Takoma Park y se unió a una campaña de evangelización en la ciudad de Nueva York. Cuatro meses más tarde su esposa murió allí. Prescott se retiró dolorido a Maine a descansar. Aunque entregó otro cuarto de siglo de servicio denominacional, nunca volvió a la evangelización pública.

Sacudir a Daniells para que se ocupara de la evangelización resultó ser más difícil. Le prometió a la Sra. White que promovería esta causa en los congresos de las uniones asociaciones de Norteamérica durante el invierno de 1910, pero se desvió de ello por una pequeña contienda teológica. Cuando en un viaje posterior se detuvo en California para hablar con Elena de White, ella se negó a recibirlo, explicando que puesto que no había obedecido su consejo anterior, ahora no iba a malgastar sus pocas energías sólo para no ser tenida en cuenta. Y lo sacudió más todavía enviándole un testimonio en el que le indicaba que cuando se *convirtiera* sabría qué hacer con los consejos que ella le daba. Ella creía claramente que a menos que Daniells, como presidente de la Asociación General, demostrara su compromiso con la evangelización urbana mediante su ejemplo personal, no habría una obra efectiva.

Daniells sabía que debía actuar. Con el acuerdo de la Junta de la Asociación General, hizo reuniones por todo Estados Unidos fomentando el trabajo de alcanzar las grandes ciudades. También preparó un itinerario extenso de reuniones campestres y un viaje a Australia en favor de institutos especiales para instruir a los ministros en las técnicas de evangelización. También introdujo una sección especial titulada "Obreros evangélicos" en la *Review* y presionó a los educadores para que mejoraran la instrucción ministerial en los colegios.

A medida que aparecieron una cantidad de evangelistas urbanos: O. O. Bernstein, J. K. Humphrey, E. L. Cardey y K. C. Russell, por ejemplo, también se pudieron observar diferencias significativas en cuanto a la metodología. Daniells llamó a unos cincuenta evangelistas urbanos a Takoma Park en la primavera de 1912 para hablar de estas cuestiones. La publicidad era un tema crítico, puesto que a menudo proporcionaba a la gente su primera impresión, a menudo perdurable, de los adventistas. Muchos en esta comisión se oponían a la tendencia de llamar la atención hacia los oradores por medio de fotografías y declaraciones acerca de sus calificaciones, argumentando que lo que debía sobresalir era el mensaje, no el hombre. No todos estaban de acuerdo, sugiriendo que el público esperaba ver una foto del orador. Otro tema en discusión era el uso de materiales ilustrativos. La mayoría alentaba a los evangelistas a usar ilustraciones dignas y ayudas visuales

que exaltaran el mensaje. La mayoría desaprobaba los métodos teatrales.

Prescott y muchos otros resumieron la verdadera cuestión recordando a los evangelistas que su tema debía ser "la salvación por medio de Jesucristo". Sin este énfasis en la salvación personal, la convicción intelectual del adventismo no tenía valor. La implicación de este consejo era evidente. Muchos todavía no habían abandonado por completo las fuertes presentaciones legalistas de las décadas de 1870 y 1880.

Los evangelistas concordaron en la necesidad de una visitación personal efectiva junto con las presentaciones públicas. También estaban ansiosos de recibir la cooperación de personal médico cuyo trabajo era una cuña de entrada y una ayuda para romper los prejuicios y entrar a los hogares de la gente. Muchos pensaban que dedicar una noche por semana a temas de salud y temperancia era un buen plan.

Los resultados de esta comisión de evangelización se vieron enseguida. En 1913 quince grupos de evangelización estaban trabajando tan sólo en el área del gran Nueva York, algunos de ellos enfocados directamente a grupos étnicos específicos. Las carpas todavía eran populares entre los evangelistas, aunque en algunas áreas donde el clima impedía su uso, los evangelistas alquilaban auditorios, iglesias o teatros.

Algunos predicadores innovadores fueron pioneros de nuevas técnicas, que sus pares copiaron ampliamente. A. V. Cotton introdujo las imágenes estereoscópicas; J. S. Washburn desarrolló una serie de 28 estudios, que enviaba por correo a quienes los solicitaban. También estimuló la participación de la audiencia pidiéndole a la gente que leyera algunos pasajes al unísono y que los subrayaran para referencia futura. Carlyle B. Haynes y E. L. Cardey eran muy hábiles en el uso de la prensa para hacer informes extensos de sus conferencias en los periódicos. Esto llevó a que la Asociación General estableciera una Oficina de Prensa en 1912, dirigida por Walter L. Burgan, un periodista profesional convertido en la campaña de Haynes. La Oficina de Prensa preparaba comunicados para las asociaciones nacionales de prensa y artículos para los diarios locales. También enseñaba a los pastores locales la manera de escribir sus sermones de manera atrayente para la prensa.

La mayoría de los evangelistas tenían un cuerpo de jóvenes residentes que los ayudaban, algunos de los cuales, como H. M. S. Richards, se hicieron más famosos que sus mentores. Los directores de música eran muy valiosos. R. E. Harter tenía a Henry de Fluiter, quien había sido inspirado por la música de Ira D. Sankey, el músico de Dwight L. Moody, un evangelista protestante muy popular del siglo XIX. De Fluiter compuso muchos himnos, entre ellos "Over Yonder" (Más allá) y "Tell It to Every Kindred and Nation" (Cuéntalo a todo pueblo y nación), que llegaron a ser favoritos entre las congregaciones adventistas.

El énfasis adventista en la evangelización se dio en el momento oportuno. Muchos conservadores de otras comuniones protestantes no estaban satisfechos con el giro de sus iglesias hacia la evolución y la alta crítica. Escucharon con interés las presentaciones de los evangelistas adventistas, orientadas hacia la Biblia. Ya en 1900 S. N. Haskell había instado a los oradores adventistas a vincular sus sermones con los acontecimientos del mundo secular que eran de interés público. Repentinamente, los eventos de 1912-1914 en los Balcanes y en el Cercano Oriente proporcionaron oportunidades de oro para seguir el consejo de Haskell.

La interpretación profética de Uriah Smith en su libro *Thoughts on Daniel and*

the Revelation (Las profecías de Daniel y del Apocalipsis) influenció a toda una generación de adventistas a esperar la declinación de Turquía como preludio del fin del tiempo de gracia, el comienzo de las siete plagas, y el regreso de Jesús. En 1912, cuando Italia le arrebató Libia a Turquía, seguido de las guerras en los Balcanes, parecía ser el momento en que el imperio otomano "llegará a su fin, y no tendrá quien le ayude", según Smith interpretaba Daniel 11:45. El carácter horrendo de la Primera Guerra Mundial también entró dentro de la percepción de que el fin del mundo estaba cerca. Aún la prensa secular hablaba del Armagedón.

Fue A. G. Daniells el que inauguró un nuevo rumbo en la evangelización adventista con varias conferencias los domingos por la noche en Portland, Maine, a comienzos de 1916. Recién llegado de un viaje por el mundo, atraía audiencias de cerca de 2.000 personas que venían a escuchar su explicación de la crisis mundial como cumplimiento de la profecía bíblica. La siguiente noche repetía su presentación delante de 250 de los más importantes personajes de la ciudad en una reunión en el Club de Hombres de Negocios. Más tarde, sus presentaciones llenaron el Auditorio Cívico de 3.000 asientos y centenares tuvieron que irse por falta de lugar.

Un mes más tarde Daniells repitió su éxito en Pittsburgh. Pronto, recibió llamados de todo Estados Unidos pidiéndole que apareciera en una o dos reuniones para estimular las campañas locales de evangelización. Accedió todo lo que pudo. También animó a los evangelistas a seguir su experiencia en Portland donde un gran grupo de obreros bíblicos y otros llevaban adelante un fuerte programa de visitación.

El aumento de los esfuerzos de evangelización produjo un gratificante crecimiento de la feligresía en Norteamérica, cerca de un 45 por ciento entre 1910 y 1917. Sin embargo para 1920, este impulso había desaparecido; de hecho, durante ese año el número de muertes y apostasías casi igualó al número de nuevos miembros. Esta inversión no era fácil de explicar, pero una de las causas aparentes fue la declinación de la religión durante los años inmediatamente posteriores a la guerra. Además, el fracaso de las expectativas adventistas en cuanto a que Turquía caería, probablemente desilusionó a algunos conversos recientes y desacreditó en algunos círculos a los evangelistas adventistas. Más aún, el rápido crecimiento de la feligresía ocurrió sin un crecimiento proporcionado de ministros, lo cual produjo una escasez de pastores que cuidaran a los nuevos miembros.

Este ciclo de evangelización adventista le había enseñado a la iglesia que era posible trabajar en las ciudades. Pero con el número creciente de evangelistas se hicieron más notables las diferencias de metodología. Una de las diferencias tenía que ver con la extensión de las campañas. Algunos abogaban por seis a ocho semanas, otros propulsaban doce a catorce semanas. Algunos continuaron acentuando una actuación dramática en la plataforma a pesar del consenso anterior contra ello. Las diferencias en los métodos a veces eran personales, haciendo resaltar el hecho que un ministro podía usar una técnica específica que no era útil para otro. Los evangelistas adventistas no podían establecer una fórmula específica para todos. Emergiendo de sus diferencias hubo una característica persistente en el evangelismo adventista: la tendencia a alternar entre la predicación poderosa por medio de una personalidad poderosa por un lado, y una presentación sencilla prestando atención especial al adoctrinamiento por el otro lado.

La evangelización entre las guerras mundiales

Después de la Primera Guerra Mundial continuó el compromiso adventista con la evangelización, pero hubo un cambio en el énfasis. En lugar del Armagedón, los evangelistas hablaban de un tiempo de paz en el cual advertir al mundo del pronto regreso de Jesús. Los líderes adventistas se daban cuenta de que todavía no habían alcanzado al mundo entero y no habían cumplido así la comisión evangélica. La *Review* observó, en 1919, que tan sólo en África, los países en los cuales no habían entrado los adventistas tenían una población combinada de 74.000.000. Las condiciones eran similares en Asia. La iglesia estaba muy poco mejor en Sudamérica y en las islas del Pacífico.

No era que los esfuerzos misioneros adventistas hubieran flaqueado. La cantidad de obreros que habían salido como misioneros entre 1910 y 1920 había aumentado un 60 por ciento por encima de la década anterior, que también había sido un período de esfuerzo misionero sustancial por derecho propio. Durante la década de 1920 el aumento se moderó, pero todavía el número de nuevos obreros misioneros sobrepasaba el de la década anterior por 450. Este logro es más notable todavía cuando se lo considera a la luz de la recesión posterior a la guerra, durante 1920-1922, en que las entradas de la iglesia declinaron y se recortaron los salarios.

Durante esta era algunos evangelistas urbanos pasaron a cargos administrativos. Las asociaciones tendieron a desviar más fondos para mejorar los lugares de culto y estabilizar las nuevas congregaciones empleando a más pastores, una deficiencia a la cual algunos atribuyen la declinación del crecimiento de miembros en 1920. Apareció una tendencia general a estimular a los laicos a convertirse en ganadores de almas y a emplear a obreras bíblicas mujeres cuyos salarios eran menores que los de su contraparte masculina. El énfasis en el trabajo de evangelización de los laicos continuó a lo largo de las décadas de 1930 y 1940. Los pastores veían que con un entrenamiento mínimo y con ayudas tales como filminas y guías de estudio, miembros de iglesia fervorosos podían dirigir pequeñas reuniones de evangelización y dar estudios bíblicos en los hogares. Las campañas eran populares en las iglesias locales; durante unas pocas semanas esas reuniones ocupaban el centro de la atención. A pesar del continuo apoyo a la evangelización, el promedio general de crecimiento de la feligresía en Norteamérica durante la década de 1920, cayó a cerca de la mitad del nivel que tuvo durante la guerra.

Otra tendencia afectó el tono de las reuniones de evangelización. Picados por la constante crítica por su fracaso en adoctrinar apropiadamente a sus conversos, los oradores redoblaron sus esfuerzos por centrar en Cristo todas sus presentaciones doctrinales. Estaban convencidos de que una vez que los oyentes tuvieran un compromiso genuino con Jesús no llegarían a ser emigrantes espirituales después de unirse a la iglesia. Los evangelistas que siguieron esta técnica de predicación veían la conversión a Cristo como una experiencia en sí misma, pero unida a una firme creencia en la doctrina. Charles T. Everson, Taylor G. Bunch, y H. M. S. Richards estaban especialmente dedicados a los mensajes Cristocéntricos.

Los evangelistas adventistas estaban siempre alertas a nuevas técnicas para atraer audiencias. Everson utilizó tabernáculos de madera grandes, temporales, similares a los que Billy Sunday, predicador protestante de reavivamientos, había popularizado a comienzos del

siglo XX. Debido al espíritu de respeto público por el conocimiento científico, algunos oradores se anunciaban como conferenciantes con algún sesgo científico específico. Phillip Knox utilizó con eficacia la astronomía para atraer mucho público en los estados de la costa del Pacífico. La fascinación pública con las películas durante la década de 1920 llevó a algunos evangelistas a buscar películas apropiadas para estimular la asistencia, pero con demasiada frecuencia era necesario censurar estas exhibiciones para hacerlas prácticas.

El uso extenso de la radio no se desarrolló sino hasta la década de 1940, pero algunos evangelistas experimentaron con ella durante la década de 1920. H. M. S. Richards, quien llegó a ser la "voz" radial adventista más famosa, hizo su debut en radio en 1926. Más o menos al mismo tiempo H. A. Vandeman inauguró una serie de conferencias radiales los domingos de noche en Pennsylvania con una audiencia estimada de 50.000 personas. Ningún auditorio, carpa o teatro había atraído a más de una décima parte de ese número.

A lo largo de las décadas de 1930 y 1940 apareció una nueva generación de evangelistas que continuaron desarrollando nuevos métodos que centenares de jóvenes predicadores adventistas imitarían en la era posterior a la Segunda Guerra Mundial. Una de las caras nuevas fue John Ford, un orador de 29 años que trajo más de cien conversos en una campaña en California y 360 en otra serie en Arizona. Más tarde demostró un éxito similar en Nueva Inglaterra. En 1935 se convirtió en el primer orador radial que patrocinó la Asociación General. Su carrera terminó





Izquierda: La reputación de H. M. S. Richards (1894-1985) como evangelista de éxito se originó durante la década de 1920. En la década de 1930 comenzó a experimentar con la radio y eventualmente se convirtió en la principal voz adventista en las ondas de la radio.

Derecha: J. L. Shuler (1887-1984), un exitoso evangelista urbano, escribió un libro de texto acerca de métodos de evangelización para las clases de entrenamiento ministerial en los colegios adventistas. Fue el primer intento de sistematizar los métodos de evangelización adventistas.

trágicamente en 1940 por dificultades personales.

John L. Shuler, Fordyce Detamore, y R. Allan Anderson fueron algunos de los nombres de personas que desarrollaron esta tendencia de evangelización. Sus primeras experiencias le enseñaron a Shuler a estimular a sus oyentes a ir tomando decisiones públicas sencillas, siguiendo una secuencia de puntos progresivos de fe en lugar de esperar hasta el final de la serie para invitarlos a aceptar todo el cuerpo de doctrinas adventistas de una vez. Shuler también llevó a cabo la primera escuela de evangelismo "de campo" y escribió un texto de métodos de evangelismo que se convirtió en la base de las clases de evangelización en los colegios adventistas. Detamore reforzó sus reuniones públicas con otro programa de radio, "Auditorio bíblico del aire", que también tenía una escuela bíblica por correspondencia. Más tarde se unió al programa La Voz de la Profecía para dirigir sus cursos por correspondencia.

Un aspecto de la evangelización urbana, que a menudo se ha pasado por alto, fue el dirigido a los grupos inmigrantes. Los adventistas siempre buscaron evangelizar las grandes poblaciones alemanas y escandinavas del medio oeste, pero era diferente con los inmigrantes del sur y del este de Europa, que comenzaron a llegar en grandes cantidades en la década de 1890. Estos recién llegados se establecieron especialmente en las grandes ciudades del noreste, pero por cuanto el evangelismo adventista no había impactado todavía las grandes municipalidades, los adventistas en general los ignoraron.

Existieron otros factores. El nivel de alfabetismo entre los millones de italianos, polacos, rusos y judíos era bajo, y se estimaba que sólo un tercio podía leer y escribir. Por eso, el uso de publicaciones era limitado. Con la excepción de los inmigrantes judíos, la mayoría de estas personas provenía de trasfondos católico romanos u ortodoxos, y los adventistas tenían relativamente poca experiencia en atraer a estos grupos a su comunidad cristiana. A pesar de estas dificultades, en 1918 los adventistas hicieron esfuerzos especiales para alcanzar las comunidades italianas de Milwaukee, Pittsburgh y Filadelfia, y la colonia polaca de Chicago. Las casas publicadoras lanzaron nuevas revistas en bohemio, francés, húngaro, italiano, ruso y yiddish.

El progreso entre los italianos y los polacos fue lento; en 1922 la iglesia italiana de Nueva York tenía sólo 39 miembros. Aunque el trabajo del Departamento Extranjero declinó, con el avance de la evangelización urbana la obra de los adventistas entre estos grupos de lengua extranjera se expandió con el uso de las publicaciones. Las casas publicadoras estadounidenses aumentaron su producción de literatura a treinta idiomas. Durante la primera mitad de la década de 1930 se unieron más de 7.000 miembros a las congregaciones que no eran de habla inglesa en Norteamérica. Para 1941 la iglesia adventista de habla italiana más grande del mundo estaba en Chicago. Al mismo tiempo la iglesia expandió sus actividades para incluir a los inmigrantes japoneses y sus descendientes.

Los adventistas de habla hispana, que sumaban centenares, especialmente en el sudoeste estadounidense, constituían un sector grandemente descuidado, que también comenzó a recibir atención. No perduraron los intentos por establecer programas educacionales separados para adventistas de habla hispana para entrenar obreros para la evangelización, pero con el tiempo, el ministerio entre estas congregaciones llegaría a ser uno de los más exitosos entre los grupos minoritarios de Norteamérica. A fines de la década de 1930 la iglesia penetró en las tribus nativas americanas, también en el sudoeste.

Para fines de la Segunda Guerra Mundial las pautas del evangelismo adventista eran más claras. La relación entre el éxito de los evangelistas adventistas en Norteamérica y la época en la que predicaban era evidente. Los períodos de crisis y tensión: los primeros años de la Primera Guerra Mundial, el comienzo de la Gran Depresión, y los eventos dramáticos que llevaron a la Segunda Guerra Mundial, produjeron las mayores audiencias y la mayor cantidad de bautismos. En cada caso se dieron tres o cuatro años de interés sostenido y aumento de la feligresía, con períodos de poco interés, y apostasía luego.

Cada vez que su efectividad disminuía, los líderes de las asociaciones y los evangelistas participaban en una rueda de introspección para descubrir las causas. Algunos culpaban a las atracciones seculares del mundo, especialmente durante el período de prosperidad de la segunda mitad de la década de 1920. Otros hacían responsables a los evangelistas, culpándolos de depender demasiado de "artilugios" para atraer audiencias. Culparon a algunos de exaltar el medio por encima del mensaje, publicando propagandas engañosas que a veces bordeaban en el sensacionalismo, y de bautizar grandes números sin una instrucción apropiada acerca de los inconvenientes que puede producir la aceptación de algunas doctrinas adventistas, tales como los problemas de trabajo luego de adoptar el sábado. Algunos sugirieron que la iglesia estaba envejeciendo; que estaba mostrando una pérdida del fervor por la evangelización y un crecimiento de la institucionalización, común en los movimientos religiosos a medida que envejecen.

Las discusiones de la iglesia en relación con las debilidades y éxitos del evangelismo adventista surgían del deseo de mejorar el proceso. "Ustedes son hombres de la hora", escribió el vicepresidente W. H. Branson al ministerio en 1935. "Dependemos de los evangelistas... para la edificación de la iglesia. Nuestros departamentos son una ayuda... Nuestros laicos son una ayuda, pero debemos depender en gran medida del ministerio para salir y traer nuevos conversos". Estaba claro que a pesar del énfasis puesto en involucrar al pueblo adventista en el evangelismo, los líderes de la iglesia colocaban la mayor responsabilidad sobre los pastores ordenados.

Algunos aspectos de la evangelización laica

La cuestión de la participación laica merece mayor atención. Aunque Branson declaró que la denominación hacía responsable al ministerio ordenado por las iniciativas acerca de la ganancia de almas, los adventistas del séptimo día siempre habían creído que todos los miembros habían sido llamados a ser testigos cristianos activos. La *Review* recordó reiteradamente a sus lectores que en la medida en que todos los miembros se convirtieran en obreros, sólo así sería posible que la iglesia moviera al mundo.

La iglesia organizó muchas maneras en las que los miembros podían estar activos. Las sociedades misioneras y de tratados del siglo XIX proveían abundancia de publicaciones para la venta o la distribución gratuita. El énfasis médico-misionero de la década de 1890 demostró que ayudar a cuidar la salud abría el camino para hablar de las cosas fundamentales de la fe adventista. Uno de los últimos artículos de Elena de White para la *Review* instaba a los miembros, jóvenes y mayores, a llegar a ser obreros en el hogar y en sus vecindarios invitando a otros a estudiar la Biblia.

Numerosos laicos adventistas se involucraron en la testificación activa. Los relatos de sus éxitos aparecían con frecuencia en la revista general de la

iglesia para inspirar a otros a emular su ejemplo. Una de tales historias describía a una pareja de Wisconsin que tomó dinero prestado para mudarse a una zona sin iglesia adventista. En su nuevo lugar prestaron algunos tratados y revistas, vendieron unos pocos libros, y pronto descubrieron personas interesadas con las cuales podían tener estudios bíblicos. Entre sus nuevos amigos había una mujer adventista, quien junto con sus hijos, había virtualmente abandonado la fe pero ahora disfrutaba de un interés renovado. Antes de mucho surgió una iglesia de 27 miembros, con otros veinte que participaban en la escuela sabática. Durante todo el tiempo la pareja se mantuvo sin ayuda financiera y pagó las cuotas para un club de 100 ejemplares de *Signs of the Times* y una mitad más en revistas de idioma extranjero. La esposa declaró que después de un día de trabajo nada la hacía descansar más que ir a una casa y exponer la verdad tal como es en Jesús.

Sin embargo, estos esfuerzos no alcanzaron a iniciar la testificación masiva que los líderes de la iglesia consideraban que era esencial. Luego de cuidadosa consideración, los delegados al congreso de 1913 de la Asociación General decidieron que eran necesarios secretarios misioneros locales tanto en la Asociación General como en la División Norteamericana. Estas personas dedicarían todo su tiempo a desarrollar planes y métodos prácticos de instrucción para unir a todos los miembros en un movimiento misionero general.

Los secretarios misioneros locales o de misiones internas, pronto aparecieron en las uniones y asociaciones. Estimulaban a los laicos en cuatro categorías de actividades: distribución de publicaciones, estudios bíblicos en los hogares, trabajo humanitario, y escribir cartas misioneras. Los informes mostraron que durante los primeros cuatro años de esta promoción, los laicos llevaron a cabo más de 900.000 estudios bíblicos, distribuyeron casi 25.000.000 de tratados, libros y folletos, e hicieron casi 1.000.000 de donaciones de alimentos, ropa y tratamientos a los necesitados. Las conversiones resultantes de estos esfuerzos se estimaron en más de 10.000 personas. Años antes, el editor de la *Review* había escrito que cada iglesia debería ser una "colmena" de actividad. Quizá estos cuatro años mostraron que muchas congregaciones se habían convertido verdaderamente en colmenas.

El Departamento de Misiones Domésticas (Home Missionary), que comenzó como una subdivisión del Departamento de Publicaciones, se separó en 1918. Sus líderes continuaron desarrollando maneras de desafiar a los miembros a involucrarse en la evangelización laica. En 1924 el departamento estableció el "Día de Acción Misionera Interna", el primer sábado de cada mes, en el que la iglesia enfatizaba el evangelismo laico. Seis años más tarde, los líderes misioneros agregaron una participación semanal de quince minutos a continuación de la reunión de la escuela sabática.

Algunos críticos consideraban estas actividades promocionales como actividades comerciales, especialmente cuando involucraban la compra de publicaciones o las campañas de Recolección. No estaban felices con la aparente pérdida de los objetivos espirituales en medio de los detalles organizacionales, y con las técnicas, a veces competitivas, para estimular la participación de la congregación. Los líderes de la iglesia reconocieron la posibilidad de que se profanase el sábado con programas que eran buenos en sí mismos, pero el involucrar a toda la iglesia en los programas misioneros de evangelización parecía tan importante que no consideraron seriamente la posibilidad de reducir el tiempo asignado en la iglesia a esas actividades. En 1930 el

congreso de la Asociación General incluso votó una resolución de llamar a todos los colegios adventistas a que enseñaran diversas fases del esfuerzo misionero en la comunidad.

Continuamente aparecían nuevos programas: clases de enfermería para el hogar, un libro de texto con métodos para estudiar la Biblia seguido de clases, programas para la distribución sistemática y sostenida de publicaciones, y una Liga del Bolsillo del Rey que consistía en una serie de tratados lo suficientemente pequeños como para entrar en una pequeña bolsita de cuero. El Departamento de Misiones Domésticas también integró las sociedades Dorcas a su programa y expandió grandemente sus actividades de evangelización. El organizar y llevar a cabo la campaña anual de la Recolección llegó a ser una de las principales funciones del departamento.

Desde comienzos de la década de 1880, una de las maneras más efectivas de introducir el adventismo en una nueva localidad era la venta de publicaciones llevada a cabo por colportores, a veces también llamados evangelistas de las publicaciones. La distribución de literatura era una de las principales actividades en el campo mundial así como también en los Estados Unidos. Aunque era muy importante, A. G. Daniells notó, a su regreso a Norteamérica proveniente de Australia en 1900, que estaba virtualmente muerta en los Estados Unidos. En 1902 la Unión del Pacífico, con una población similar a la de Australia, pero con una feligresía cinco veces mayor, tenía sólo un octavo de las ventas de libros que Australia. Para corregir esta situación buscó a Edwin R. Palmer, que había dirigido la obra del colportaje con tanto éxito en Australia, para que revitalizara las tareas del colportaje en Norteamérica.

Palmer rápidamente identificó los problemas. Durante la década de 1890 los



E. R. Palmer (1869-1931), fue un exitoso promotor y organizador del evangelismo de las publicaciones en Australia. A comienzos del siglo XX, A. G. Daniells le pidió que revitalizara la declinante tarea de los colportores en Norteamérica.

Estados Unidos sufrieron una depresión financiera, y como la venta de publicaciones disminuyó, las asociaciones recortaron el presupuesto de operación despidiendo con frecuencia a los agentes de ventas, que eran los responsables de organizar las ventas de publicaciones en las asociaciones. Sin nadie que reclutara, entrenara y animara a los colportores, sólo los vendedores más dedicados continuaron la obra. La depresión también llevó a las dos principales casas publicadoras a recurrir a impresiones comerciales para cubrir sus gastos y pagar las deudas que habían contraído para ampliar sus plantas y actualizar su equipo. Coincidió con estos eventos la campaña del Dr. Kellogg para promover los libros de salud. La falta de énfasis en las publicaciones religiosas junto con las mayores comisiones que se obtenían con los libros de salud, llevaron a los colportores a desviarse de la

venta de los libros y revistas específicamente religiosos.

Para Palmer fue más fácil descubrir lo que estaba mal que corregir el problema, en parte por su propia mala salud, y por el efecto devastador de la muerte de su esposa en 1903. Otro gran obstáculo fue la creencia de C. H. Jones, el gerente de la Pacific Press, que las sociedades de tratados y misioneras habían durado más que su utilidad, y que las casas publicadoras debían tratar directamente con los colportores. W. C. White, que estaba ansioso por bajar los costos de los libros mediante la eliminación del intermediario, estuvo de acuerdo.

Palmer estaba convencido de que Jones estaba equivocado, porque los líderes de las asociaciones locales no sentirían la necesidad de promover la venta de literatura. La experiencia demostró que Palmer estaba en lo cierto. Bajo su liderazgo las sociedades de tratados de los estados aumentaron de 1.000 en 1903 a 1.700 en 1908. De este número, el 55 por ciento estaba en Norteamérica. Las ventas mejoraron después de una nueva política en 1905, que establecía convenciones periódicas para todos los líderes de colportaje de los estados en las cuales compartían instrucción práctica.

El plan de becas para alumnos de las escuelas adventistas también jugó un rol importante en el reclutamiento de colportores y en el mejoramiento de las ventas. En años anteriores muchos alumnos habían pasado los veranos vendiendo libros adventistas, pero a comienzos del siglo XX esta práctica había declinado. En 1906 las casas publicadoras, las sociedades de tratados, y los colegios denominacionales reavivaron la participación estudiantil arreglando cooperativamente un bono, además del 50 por ciento de comisión ganada con la venta de cada libro. Si un alumno vendía por lo menos $250 de libros, las instituciones patrocinadoras agregaban un bono que alcanzara para cubrir sus gastos de comida, habitación y enseñanza por un año escolar. Este programa comenzó en el Colegio Unión. El segundo año los alumnos entregaron por valor de $13.000 en libros; ese otoño uno de cada veinte alumnos matriculados en el colegio asistió gracias a una beca de colportaje. Unos pocos años más tarde un alumno vendió $2.000 en libros en un solo verano.

Aunque la cantidad de dólares por la venta de libros declinó sustancialmente durante la Gran Depresión, los líderes de publicaciones aumentaron sus esfuerzos por hacer circular libros que contuvieran el panorama completo de las creencias adventistas. Se vendieron libros tales como *Bible Readings for the Home Circle* (Las hermosas enseñanzas de la Biblia), *El conflicto de los siglos* y *Patriarcas y profetas* de Elena G. de White. Conscientes del creciente impacto sobre la gente al verse expuesta al adventismo en dosis pequeñas y regulares, muchos colportores de la década de 1930 promovieron la suscripción anual a una de las revistas adventistas de evangelización con cada libro vendido.

Con considerable ansiedad los colportores comenzaron otro plan durante la Gran Depresión: el de vender libros grandes o juegos de libros en un plan de cuotas, una técnica que comenzó en Australia y se expandió a los Estados Unidos. Los vendedores de libros comenzaron a usarla con renuencia, pero el resultado fue que las visitas subsiguientes para recibir el dinero no sólo permitieron que los colportores respondieran preguntas doctrinales que les hacían los compradores, sino que a menudo resultaban en la venta de publicaciones adicionales.

Los efectos destructivos de la Segunda Guerra Mundial no dejaron indemnes a las casas publicadoras adventistas. Los oficiales de la conscripción militar en los

Estados Unidos designaron a los colportores como ministros del Evangelio, exceptuándolos así del servicio militar. La Suprema Corte determinó que la venta puerta por puerta de literatura religiosa era "tan evangélica como las reuniones de reavivamiento", lo cual concedió garantía constitucional a la exención de impuestos de la venta de publicaciones. Gran Bretaña siguió la práctica estadounidense de clasificar a los colportores en edad militar como exceptuados del servicio.

Durante las primeras cuatro décadas del siglo XX, el colportor llegó a ser una figura legendaria en la tradición adventista. La mayoría de los adventistas consideraban a los colportores como verdaderos misioneros dentro del país. Centenares de estudiantes adventistas encontraron la manera de pagar su educación y de testificar al mismo tiempo. Parecía ser una actividad en la cual todos se beneficiaban tanto espiritual como financieramente. Las casas publicadoras mantenían sus prensas en funcionamiento, los colportores se ganaban la vida, y el mensaje del adventismo avanzaba.

Crecimiento de la feligresía y los campos mundiales

Las primeras cuatro décadas del siglo XX fueron una época en la que los adventistas aprendieron las técnicas del evangelismo urbano y las pusieron en práctica. Más que nunca antes en la historia denominacional, los veinte años entre las dos guerras mundiales fueron años de predicación urbana en Norteamérica. Mientras que surgían preguntas en relación con la efectividad del evangelismo, y los vaivenes de las tendencias del evangelismo eran problemáticos, nadie podía argumentar que la iglesia no estaba creciendo. En 1940 la feligresía estadounidense alcanzó los 185.000, virtualmente el doble de su total en 1921. Sin embargo, por momentos el crecimiento era irregular. J. A. Stevens, secretario de las Misiones Domésticas informó que 989 iglesias adventistas de Norteamérica no habían agregado un solo miembro en 1935.

Estas estadísticas cuentan sólo parte de la historia. El crecimiento de la iglesia no se había producido sin luchas. La duplicación de la feligresía de Norteamérica ocurrió a pesar de la tasa de apostasía que estaba entre el 55 y el 60 por ciento de la tasa de conversiones. Los líderes adventistas, preocupados, atribuían esta inquietante situación a varias causas, entre ellas demasiado pocos ministros que no tenían tiempo suficiente para dar cuidado pastoral, demasiado tiempo usado durante los servicios religiosos para promover programas y campañas en lugar de promover el Evangelio, templos mal ubicados y mal equipados, y líderes laicos no preparados. Los pastores trataban de corregir estas condiciones negativas alentando a las congregaciones a exhibir un genuino interés en los miembros que se estaban alejando, pero demasiadas iglesias estaban ansiosas por eliminar a los miembros descarriados en lugar de ganarlos de vuelta. Algunos igualaban una mentalidad punitiva con el mantenimiento de la integridad de la iglesia. Los líderes de la iglesia no abogaban por bajar las normas adventistas, sino más bien por un espíritu de amor. Muchos sentían que el repaso regular de los puntos doctrinales distintivos, hecho por el ministro en su sermón sabático, ayudaría a detener la tasa de apostasía.

Por alentador que fuera el crecimiento en Norteamérica, el ritmo más rápido de ganancia de almas continuaba ocurriendo en los campos mundiales. Los evangelistas estadounidenses estaban desarrollando métodos de evangelización, pero los esfuerzos por la ganancia de almas en otros lugares eran más productivos. Con frecuencia, los adventistas

en el campo mundial eran mucho más activos en los mismos programas que se originaban en Norteamérica. En 1932 se estimaba que el 86 por ciento de los adventistas en las Filipinas estaban involucrados en algún aspecto del evangelismo laico. El crecimiento de la feligresía en estas islas era más alto que en cualquier otro lugar del Asia. Mientras que los adventistas de Norteamérica estaban duplicando su número, los miembros del campo mundial llegaron a más que triplicarse. En 1940, más de 300.000 adventistas vivían fuera de Norteamérica.

Los centros de publicaciones y los colportores ejercieron un impacto especialmente impresionante en la difusión del Evangelio en el campo mundial. En 1912 las dos revistas misioneras publicadas en Inglaterra tenían una circulación mensual promedio de 150.000 copias; ese mismo año la revista quincenal *Herold der Wahrheit* de la Casa Publicadora de Hamburgo tenía una circulación promedio de 95.000 copias por número. Las ventas anuales de la Compañía Australiana de Publicaciones Signs se triplicaron entre 1909 y 1912. Durante ese mismo período, la Pacific Press envió 92.000 libros en español a diversos destinos fuera de Norteamérica.

En 1930 los líderes de publicaciones anunciaron que había publicaciones disponibles en 141 idiomas, y estimaban que estos idiomas permitían que las enseñanzas distintivamente adventistas estuvieran disponibles para un 95 por ciento del mundo. El registro muestra, sin embargo, que la presencia adventista en el mundo estaba muy por debajo del 95 por ciento. Para fines de la Segunda Guerra Mundial la venta de literatura adventista en todo el mundo estaba alcanzando los $10.000.000 anuales. Nadie guardó un registro de la cantidad real de adventistas que atribuyeron su conversión a contactos realizados por los colportores, pero el que quisiera tratar de convencer a los líderes de la iglesia que los resultados de la evangelización por medio de la distribución de publicaciones eran algo menos que milagrosos, estaría en problemas.

La historia del evangelismo adventista en Norteamérica, durante las primeras cuatro décadas del siglo XX, es la de líderes y predicadores de la iglesia que sintieron el impulso de evangelizar y que buscaron nuevas maneras de esparcir el Evangelio en una sociedad que se estaba volviendo más compleja y difícil. Los líderes de la iglesia que escucharon la amonestación de Elena de White, a comienzos del siglo, y dirigieron sus esfuerzos a obedecerlos habían desaparecido al comenzar la Segunda Guerra Mundial. Pero el legado de actividad eclesiástica basada en la reorganización que efectuaron en 1901, estableció el tono para el adventismo que los siguió hasta avanzada la siguiente mitad del siglo. A su tiempo esa organización y sus métodos sufrirían modificaciones, pero esos dirigentes trabajaron duro, a conciencia, y con eficacia para darle a la trompeta un sonido certero.

Lecturas sugerentes para este tema

Evangelismo:

E. M. Robinson, *S. N. Haskell: Man of Action* (1967), pp. 177-234, da una vislumbre de los métodos de evangelismo personal de Haskell.

Howard Weeks, *Adventist Evangelism in the Twentieth Century* (1969), describe los problemas y cambios con los que tuvieron que tratar los evangelistas.

Elena G. de White, *El evangelismo* (1978), muestra el impacto fundamental de Elena de White sobre todos los aspectos del evangelismo adventista.

La obra de las publicaciones:

N. Z. Town, et. al., *The Publishing Departament Story* (1927), incluye la preocupación de A. G. Daniells por la obra del colportaje.

D. R. McAdams, "Edwin R. Palmer: Publishing Secretary Extraordinary", *Adventist Heritage,* t. 2, Nº 1, verano de 1975, pp. 51-62, relata el papel clave que jugó E. R. Palmer en la revitalización de la venta de libros adventistas.

M. Carol Hetzell, *The Undaunted* (1967), pp. 36-146, resume la distribución de literatura en distintos lugares del mundo.

CAPÍTULO 22

Los últimos años de Elena G. de White y su legado

Emociones encontradas deben haberse agitado en el pecho de Elena de White ese día de 1900 en que su mensajero angélico le informó que era hora de despedirse de Australia y volver a los Estados Unidos. Tenía muchos amigos y seres amados en su tierra natal, incluyendo al hijo mayor, Edson, y su esposa, a quienes no había visto en nueve años. El gozo, sin embargo, debe haber estado mezclado con aprehensión. Tenía ahora 72 años; el largo viaje por el océano no sería fácil, y sabía que tenía por delante días difíciles a medida que se reestructurara la organización de la iglesia para que testificase de manera más efectiva. Su amplia casa, "Sunnyside", cercana al colegio de Avondale, era agradable y familiar, mientras que ya no tenía casa en Battle Creek ni en Healdsburg a la que pudiera regresar.

Durante más de medio siglo Elena de White había tratado de cumplir fielmente con las instrucciones de su guía; y no vaciló ahora. Sin embargo, mientras cruzaba el Pacífico, cuán reconfortante fue saber por medio de su mensajero angélico que él había preparado un "refugio" en América para ella en sus años finales. Pero adónde, el mensajero no lo dijo.

Al llegar a San Francisco, la Sra. White y su hijo Willie pasaron cuatro días mirando varias propiedades en Oakland donde una vez ella y Jaime habían tenido una casa. Fue inútil, todo era o demasiado caro o inapropiado. Cansada y agotada, la Sra. White y sus acompañantes viajaron unos 112 kilómetros (70 millas) hacia el norte para pasar unos pocos días descansando en el Sanatorio St. Helena.

Elmshaven

Durante su estadía en St. Helena, Elena de White se enteró por medio de sus amigos, de una propiedad cercana disponible que ellos pensaban se adecuaría a sus necesidades. "Elmshaven", una casa cómoda de dos plantas, construida por Robert Pratt quince años antes. Estaba asentada sobre una pequeña

loma rodeada por unas 28 hectáreas (unos 70 acres) de huertos, viñas y pastura. Elena de White quedó encantada con Elmshaven. La deleitaba la variedad de árboles frutales: manzanos, perales, durazneros, cerezos, ciruelos, damascos e higueras. Además, había algunos nogales y olivos, una quinta de 1.400 ciruelos para pasas, bastante lugar para hacer una huerta, y cuatro hectáreas (diez acres) de pasto que satisfarían las necesidades de varias vacas y caballos.

Toda la propiedad de Elmshaven fue comprada por $8.000. Unos pocos meses más tarde la Sra. White vendió cinco hectáreas y media (trece acres y medio) al sanatorio para construir una fábrica de alimentos, casas para los empleados y una planta para tratar las aguas servidas. Un año más tarde le dio a Willie dos hectáreas y media (seis acres y medio) para que construyera una casa para su familia. Regaló también varias otras parcelas pequeñas de tierra a algunos de sus nietos y a sus asistentes literarios. Como necesitaba un agricultor que conociera de frutas para cuidar su huerto, la Sra. White mandó a llamar de Australia a Iram James, quien le había servido en Cooranbong. Cuando llegó con su esposa y once hijos, él también recibió varias hectáreas de terreno como heredad.

Encima de la cocina de la casa propiamente dicha, se construyó una habitación agradable para que la Sra. White escribiera y estudiara en ella. Con el gran ventanal que dejaba entrar el sol de la mañana y la cálida chimenea, se convirtió en su habitación preferida. Hacia allí se dirigía temprano muchas mañanas durante los siguientes catorce años, removía las brasas, colocaba un leño en el fuego, se sentaba y escribía en silencio durante horas hasta que se levantaba el resto de la familia.

Sin embargo, Elena de White apenas tuvo tiempo de establecerse en



"Sunnyside", el hogar de Elena de White cerca de la escuela adventista en Cooranbong. Mientras vivía allí, escribió El Deseado de todas las gentes. *La casa ha sido restaurada.*

Elmshaven antes de que los líderes de la iglesia la instaran para que asistiera al congreso de 1901 de la Asociación General. Reconociendo que su influencia era fundamental para poder realizar los cambios necesarios, accedió a ir. En el camino se detuvo a ver el trabajo que Edson había comenzado en Vicksburg y para visitar Nashville, que se estaba convirtiendo rápidamente en el centro de la obra adventista en los estados del Sur. Luego siguió hacia Battle Creek, donde se reunió con docenas de viejos amigos y tuvo numerosas entrevistas y charlas con los delegados al congreso.

Publicaciones posteriores

Al volver a Elmshaven después del congreso de la Asociación General de 1901, la Sra. White se ocupó en la preparación de varios libros importantes, para su publicación. En 1902 salió de la imprenta el tomo siete de *Testimonies for the Church* (Testimonios para la iglesia); el tomo ocho le siguió dos años más tarde. Entre la publicación de estos dos tomos preparó el libro *La educación*, una revisión y ampliación de su libro *Christian Education* (La educación cristiana), publicado una década antes. Luego en 1905 apareció *El ministerio de curación*, una presentación compuesta por los principios de la vida saludable apropiada tanto para adventistas como para no adventistas. Durante estos mismos años, la Sra. White mantuvo una extensa correspondencia, y encontró tiempo para estimular el desarrollo de la obra de los sanatorios en el sur de California.

Elena de White escribía todo a mano. Generalmente se retiraba a la noche en torno a las ocho, y se levantaba alre-



Luego de volver de Australia a los Estados Unidos, Elena de White se estableció en "Elmshaven", cerca del Sanatorio St. Helena en California. Vivió allí hasta su muerte en 1915.

dedor de las dos o tres de la mañana. Un cuerpo de copistas y asistentes literarios encontraba preparadas varias docenas de páginas de material cuando comenzaban su día de trabajo. Estos asistentes editaban la copia de la Sra. White, corrigiendo la ortografía, puntuación y gramática. En algunos casos eliminaban el material repetido o sugerían agregar alguna palabra para hacer que la oración fluyera más fácilmente. Este tipo de ayuda era semejante al que Jaime White le había dado durante los primeros 35 años del ministerio de su esposa. Los asistentes editoriales siempre le entregaban la copia corregida a Elena para su aprobación, antes de mecanografiarla por última vez. El equipo de Elena de White trabajaba en un edificio de oficinas de dos pisos y ocho habitaciones construido detrás de la casa principal. A lo largo de los años se construyeron varias casas pequeñas para estos asistentes.

Durante 1909 la Sra. White continuó viajando extensamente. Hizo varias visitas al sur de California y dos largos viajes atravesando el país. Durante gran parte de 1904 y 1905 la Sra. White vivió en Takoma Park, más cerca de los líderes de la Asociación General que estaban ocupados en establecer las oficinas centrales de la denominación allí. Participó activamente en los congresos de la Asociación General de 1905 y de 1909, realizados ambos en Takoma Park. Durante el primer sábado del congreso de 1909, Elena de White habló durante cincuenta minutos a una enorme multitud reunida en una carpa de las usadas en las reuniones campestres, levantada en los terrenos del sanatorio y del colegio. También presentó el sermón del sábado de mañana los otros dos sábados del congreso. Aunque tenía 81 años en ese momento, su voz resonó con claridad; aún los que estaban parados fuera de la carpa no tuvieron problemas en entenderla, a pesar de no contar con el beneficio de un sistema de amplificación.

Luego del congreso de 1909, una amplia gira de conferencias llevó a la Sra. White primero a Nueva Inglaterra y luego de vuelta a su hogar pasando por los estados del Sur. Este fue su último viaje a través del continente.

Sintiendo que su labor estaba llegando a su fin, trabajó intensamente para preparar más libros. Estos serían su legado para su iglesia. El tomo nueve y último de *Testimonies for the Church* apareció en 1909. Dos años más tarde *Los hechos de los apóstoles* se unió a los tres tomos de la serie "El gran conflicto" publicados anteriormente: *El conflicto de los siglos* (1888), *Patriarcas y profetas* (1890), y *El Deseado de todas las gentes* (1898). El quinto tomo, *Profetas y reyes*, estaba casi terminado en el momento de su muerte. El material para los últimos dos capítulos incompletos fueron tomados del archivo de manuscritos de la Sra. White y el libro fue publicado en 1917. Durante estos años aparecieron otros dos libros grandes: *Consejos para los maestros, padres y alumnos*, y una edición revisada y ampliada de *Obreros evangélicos.*

Una corriente continua de líderes de la iglesia se detenía en Elmshaven para consultar a la Sra. White acerca de todo, desde su experiencia religiosa personal, hasta la elección apropiada de obreros para dirigir los colegios y asociaciones, o para abrir la obra en alguna remota tierra misionera. Si ella sentía que el Señor le había dado luz con respecto al asunto por el cual pedían su consejo, lo daba libremente. Frecuentemente, sin embargo, no tenía instrucciones del Señor. En esas ocasiones ella decía: "No me animo... a tomar la responsabilidad de aconsejarlo en este asunto. Pero... usted tiene un consejero en el Señor Jesús. Pida también el consejo de sus hermanos; ellos pueden aconsejarlo. Si el Señor me da una instrucción definida para usted, yo

se la daré; pero no puedo asumir responsabilidades que el Señor no me ha dado para que lleve".

Los consejos que provenían de esta anciana líder tenían el timbre de la certeza y de la seguridad de sus primeros años. "De hecho", recordaba W. A. Spicer años después, "vimos que ese don en la ancianidad de la Sra. White realizaba la obra más sólida y efectiva de toda su vida... Nuevamente teníamos que decirnos a nosotros mismos: 'La Sra. White nunca, nunca podría haber enviado ese consejo en base a su propio conocimiento'".

Algunos, que conocían a Elena de White sólo de nombre —esa persona usada singularmente por Dios para dar consejos, consuelo, reproches e inspiración a su pueblo—, pueden haber considerado a esta anciana mujer como una figura enigmática y sombría, pero los que la conocían bien no la consideraban así. "Era uniformemente agradable, alegre y valiente" recordaría A. G. Daniells. "Nunca fue descuidada, frívola, ni vulgar en su conversación ni en su forma de vida. Era la personificación de la seriedad con respecto a las cosas del reino. Ni una sola vez la oí jactarse del don que Dios le había otorgado, o de los maravillosos resultados de sus esfuerzos. Se regocijaba con los frutos, pero daba toda la gloria al que los forjó por su intermedio".

Aunque Daniells pudo testificar que la Sra. White era "uniformemente agradable, alegre y valiente", también hubo momentos de desánimo. Compartió uno de estos momentos una mañana con un visitante durante el desayuno. Will Sadler había dirigido durante años las actividades médico-misioneras de evangelización que el Dr. Kellogg había comenzado en Chicago. Ahora estaba estudiando medicina en San Francisco y había venido a Elmshaven para una breve visita. Al finalizar el desayuno, la Sra. White, que había estado bastante silenciosa y reservada durante la comida, se volvió hacia el todavía joven Sadler y dijo:

—Hermano Sadler, ¿qué puede hacer uno en un día 'negro'?

Excusándose de la mesa, Sadler se dirigió a la habitación contigua. Pronto volvió con una copia de *El camino a Cristo* en sus manos. Abriendo el libro en el capítulo titulado "¿Qué debe hacerse con la duda?", se lo alcanzó a la autora.

—Si yo fuera usted —dijo—, leería este capítulo.

Dándole un golpecito amistoso a Sadler en la muñeca, Elena dijo simplemente:

—¡Oh, usted! —Pero a sus labios volvió una sonrisa, y un brillo a sus ojos. Unos pocos minutos más tarde estaba nuevamente ocupada escribiendo.

Y Elena de White sacaba fuerzas e inspiración de sus propios libros. Durante estos últimos años, especialmente, a menudo se la encontraba con uno de ellos sobre su falda, estudiando sus páginas cuidadosamente. Se beneficiaba especialmente al releer *El Deseado de todas las gentes* y *El conflicto de los siglos*, de los cuales una vez dijo que los apreciaba "más que el oro o la plata".

Es interesante notar que la Sra. White a veces parecía no comprender completamente el significado de lo que escribía. En una carta escrita en 1898 comentó: "Soy despertada por la noche de mi sueño, y escribo en mi diario muchas cosas que parecen tan nuevas para mí cuando las leo como para cualquiera que las lee. Si no viera estas cosas escritas con mi propia letra, no pensaría que mi pluma las escribió".

Experiencias como estas fortalecían su convicción de que, por ella misma, "no podría haber publicado las verdades en estos libros". ¿Cómo, pues, podían ser explicadas? "El Señor me ha dado la ayuda de su Santo Espíritu". En otra ocasión afirmó enfáticamente: "La

hermana White no es la originadora de estos libros. Contienen la instrucción que durante su vida Dios le ha ido dando. Contienen la preciosa y consoladora luz que Dios le ha dado, por gracia, a su sierva para ser dada al mundo. De sus páginas esta luz debe alumbrar los corazones de los hombres y las mujeres, llevándolos al Salvador". Así, cuando la gente hacía la pregunta: "¿Qué pasa si la Sra. White se muere?", como lo hacían frecuentemente, Elena de White podía decir con tranquila certeza, "Los libros que ha escrito no morirán". No sorprende entonces que escribiera tanto como le era posible en sus últimos años.

Los congresos de 1909 y 1913 de la Asociación General

Elena de White estaba en su 82º año cuando viajó a Takoma Park en 1909, para participar de su último congreso de la Asociación General. Para ese entonces le faltaban las fuerzas, pero al comienzo de las sesiones se anunció que ella quería reunirse con todos los pastores presentes. Muchos, especialmente los obreros más jóvenes, esperaban ansiosamente esta ocasión puesto que todos se daban cuenta que podría ser su despedida.

Luego de leer Juan 3:1 al 5, la Sra. White tranquilamente y con sencillez comenzó a exponer la necesidad universal de obedecer las palabras de Cristo: "Debes nacer de nuevo". Algunos de los presentes se sorprendieron y se chasquearon un poco. ¿Era este realmente el tema más importante del cual hablar a los ministros dirigentes de la iglesia? Sin embargo, antes que terminara su breve charla de menos de treinta minutos, muchos entre sus oyentes habían sido profundamente conmovidos. Casi cuarenta años más tarde uno de ellos recordaba: "Nunca antes ni después, he oído una presentación de la obra del Espíritu Santo, de transformar las vidas humanas a la gloriosa semejanza de Cristo que haga examinar la conciencia y al mismo tiempo sea tan bondadosa y hermosa como la que ella nos presentó". En estos pocos minutos los líderes adventistas recibieron "una vislumbre de las alturas de la excelencia espiritual que podríamos alcanzar y que deberíamos alcanzar si fuéramos realmente siervos de Cristo para guiar a las personas a una fe viva en el Señor Jesús".

Unos pocos días más tarde la Sra. de White subió a la plataforma para presentar sus palabras finales a los delegados reunidos, muchos de los cuales habían sido sus compañeros de trabajo durante muchos años. Sus palabras fueron sencillas y pocas. Al finalizar tomó la Biblia que estaba sobre el púlpito. Abriéndola, se adelantó hacia la congregación diciendo simplemente: "Hermanos y hermanas, les encomiendo este Libro". Colocando la Biblia nuevamente en su lugar, dejó silenciosamente el salón.

Aunque no pudo acompañar a los delegados reunidos en el congreso de 1913 de la Asociación General, Elena de White les envió un mensaje de confianza y un llamado a una mayor consagración. No había de qué temer, puesto que "el Dios de Israel todavía está guardando a su pueblo, y... continuará con ellos, hasta el fin". "Jesús", les recordó a los líderes de la iglesia congregados, "será vuestro ayudador en toda emergencia".

Los últimos años

Elena de White verdaderamente había encontrado que Jesús era *su* ayudador. En estos últimos años en Elmshaven descansaba en la seguridad que, al igual que Pablo, había "peleado la buena batalla". No que creía que estaba segura de los ataques del diablo, pero reconocía, que por causa de la posición singular que

ocupaba, la gente esperaba más de ella que de los demás. La Sra. White estaba decidida a no ser una piedra de tropiezo para nadie. En una de sus primeras conversaciones con una mujer joven que había venido para ser su ama de llaves, la Sra. White le dijo:

—Usted quizá verá cosas en mí que no aprueba. Puede ser que vea cosas en mi hijo Willie que usted no apruebe. Puedo cometer errores, y mi hijo Willie puede equivocarse. Puede ser que al final yo me pierda, y que mi hijo Willie se pierda. Pero el amado Señor tiene un pueblo remanente que será salvo y que irá al reino, y queda con cada uno de nosotros como individuos, si seremos o no parte de ese número.

Durante los últimos dos años de Elena de White, sus escritos disminuyeron; pasó más tiempo paseando por los hermosos cerros de California que rodean el valle de Napa. Acompañada por Sara McEnterfer, su fiel enfermera y acompañante, y quizá uno o dos nietos, la Sra. White detenía a menudo su carro para conversar con las mujeres de las granjas vecinas. Generalmente tenía verduras o frutas frescas de su huerto para compartir. La mayoría de las personas contactadas de esta manera se ganaban la vida con la venta del vino de sus viñedos. Los adventistas, por su compromiso con la temperancia, no eran generalmente demasiado populares en el valle de Napa. Sin embargo, durante años luego de su muerte, muchos de estos inmigrantes italoamericanos recordaban con cariño a “la pequeña mujer con el cabello blanco, que siempre hablaba con tanto amor de Jesús”.

La Sra. White mantenía un gran interés en los productos de su huerto, aunque ya no podía pararse sobre el carro y recoger cerezas como lo había hecho al llegar de Australia. Hacía arreglos para que se secara gran parte de la fruta de sus árboles y se enviara empaquetada a obreros adventistas, tanto de Norteamérica como de otros lugares. Se hicieron muchas botellas de jugo de uva fresco y dulce de sus viñedos. Usaba esta bebida liberalmente cuando tenía visitas, y les regalaba muchas botellas cuando se iban.

En la primavera de 1914 Edson White vino a pasar unas semanas con su madre en Elmshaven. Poco después de su partida, la salud de la Sra. White comenzó a decaer notablemente. Leer, ahora, la cansaba demasiado; alguna otra persona debía leerle la *Review and Herald* y otras revistas de la iglesia. De esta manera se mantenía al día con las actividades de la iglesia que tanto amaba.

Atesoraba las breves y frecuentes visitas de uno u otro nieto. Mientras se acurrucaban en su falda y contaban los botones de su vestido, ella les contaba alguna historia de su niñez o juventud “allá en Nueva Inglaterra”. Luego los enviaba al granero a ver como estaba un nuevo ternerito o a recoger alguna fruta de un árbol favorito. Más y más frecuentemente sus asistentes escuchaban a la Sra. White cantando las palabras de un himno favorito compuesto en 1845 por William Hyde luego de que él escuchara a la joven Elena Harmon describir su primera visión.

“Hemos oído de la tierra brillante y santa,
Hemos oído, y nuestros corazones están felices;
Porque éramos una solitaria banda peregrina,
Cansados, agotados y tristes.
Nos dicen que los peregrinos tienen una morada allá,
Ya no somos más los sin hogar;
Y sabemos que la tierra buena es hermosa,
Allá donde corre el río puro de la vida.

“Estaremos allí, estaremos allí, en

un momento,

Nos uniremos a los puros y benditos;

Tendremos la palma, el manto, la corona,

Y descansaremos para siempre".

Enfermedad y muerte

El 12 de febrero de 1915, la Sra. White se sintió lo suficientemente bien como para caminar un poco por el patio y el jardín con Willie que había vuelto recientemente de un viaje de cuatro meses por el sur y el este de los Estados Unidos. Ella tenía 87 años en ese momento. A la mañana siguiente, sábado, al entrar a su estudio aparentemente tropezó y cayó. May Walling, su sobrina, que estaba cerca, vino rápidamente a ayudarla, pero encontró que la Sra. White no podía pararse. Con cierta dificultad la Srta. Walling la levantó y la sentó en una silla, la llevó hasta la cama y la acostó. Inmediatamente llamaron a un médico del Sanatorio St. Helena. Los rayos X revelaron que la Sra. White había sufrido una fractura de la cadera izquierda.

Durante los últimos cinco meses de su vida Elena de White quedó confinada a su cama o a una silla de ruedas. Misericordiosamente, no sufrió mucho dolor. Con valentía permaneció firme. Reconociendo que su obra casi había terminado, dijo que no sentía "ni un poquito de desaliento o desánimo". Seguía preocupada especialmente por otros. Varias semanas después de su caída escribió su último mensaje, que dirigió, apropiadamente, a la juventud adventista, aconsejándolos acerca de la importancia de elegir para leer sólo buena literatura.

Unas pocas semanas antes de su muerte, ocurrida el 16 de julio de 1915, la Sra. White indicó que estaba segura que esta era su última enfermedad y que "no estaba preocupada por la idea de morir". Jesús era un Amigo precioso para ella; sentía su presencia cerca. "No me preocupo por la obra que he hecho", le dijo a Willie. "He hecho lo mejor que pude". Rodeada por su familia, amigos y ayudantes, Elena de White "durmió en Jesús tan silenciosa y pacíficamente como un niño cansado va a descansar". Sus últimas palabras audibles fueron, "Yo sé en quién he creído".

Dos días más tarde aproximadamente 500 amigos y vecinos se reunieron en el jardín delantero de Elmshaven para el primero de una serie de tres funerales. Viejos compañeros de trabajo fueron los principales participantes: J. N. Loughborough, G. B. Starr, Eugene Farnsworth. A la mañana siguiente la comitiva funeraria partió para Battle Creek, para colocar a la venerada "Madre de Israel" junto a su esposo y a los dos hijos que murieron en la niñez. Durante una breve parada en la reunión campestre de California que estaba en sesión, E. E. Andross, presidente de la Unión del Pacífico, fue el orador principal en el segundo funeral.

El último funeral se llevó a cabo el sábado 24 de julio en el Tabernáculo de Battle Creek, donde la Sra. White había hablado tan a menudo. Más de 3.500 personas llenaron por completo el tabernáculo, y otras 1.000 tuvieron que irse por falta de lugar. El servicio fue dirigido por el presidente de la Asociación General, A. G. Daniells; tanto él como Stephen Haskell rindieron tributo a la líder caída. F. M. Wilcox, editor de la *Review and Herald* leyó de Apocalipsis 21 y 22, y M. C. Wilcox de la Pacific Press y W. T. Knox, tesorero de la Asociación General, oraron. I. H. Evans, presidente de la División Norteamericana, condujo el servicio junto a la tumba.

El legado escrito de Elena de White

Y así Elena de White bajó al descanso. Ya no podían acudir a ella los miembros de iglesia o los presidentes de Asociación para conocer "la mente del Señor" en una situación particular. Su voz y su pluma se habían acallado. Los productos de su pluma, no obstante, continuarían siendo de gran influencia sobre la manera en que los adventistas actuaran y pensaran. Elena de White había sido una prolífica escritora durante los setenta años de su ministerio. Una vez que comenzaron a usarse las máquinas de escribir, se guardó en su archivo personal una copia de cada carta y manuscrito. A lo largo de los años estos sumaron cerca de 60.000 páginas escritas a máquina. De estos archivos de manuscritos ella seleccionó, con la ayuda de sus asistentes literarios, material de interés general para los nueve tomos de *Testimonies for the Church.* Estos archivos también fueron la fuente de más de treinta compilaciones sobre diversos temas publicados póstumamente por los fideicomisarios de su herencia.

Al momento de su muerte había en circulación 24 libros de Elena de White; éstos representaban bastante más de 100.000 páginas impresas. Además, ella había contribuido en forma regular y frecuente a la *Review and Herald, Signs of the Times, The Youth's Instructor*, y otras revistas denominacionales. A lo largo de los años contribuyó con más de 4.500 artículos a sus páginas. Tanto durante su vida como después de su muerte, surgieron preguntas en cuanto a la naturaleza de la inspiración y la relación de sus escritos con la Biblia. Estos temas dieron lugar a las discusiones más cruciales en el primer concilio de profesores y en la conferencia bíblica denominacional que combinados se llevaron a cabo en 1919. Posteriormente, comenzando en la década de 1970, surgieron estas mismas preguntas nuevamente, sumergiendo a la iglesia en un debate interno serio. Esta fase de la historia adventista será tratada detalladamente en un capítulo posterior, pero aquí deberíamos observar que mientras muchos líderes de la iglesia trataron de explicar de diferentes maneras el equilibrio que existía entre lo humano y lo divino en los escritos de Elena de White, F. M. Wilcox advirtió a los adventistas que tuvieran mucho cuidado al hablar de su obra y sus escritos para que no se erosionara la fe en sus consejos.

Wilcox tenía razón. Por mucho tiempo había existido la tendencia, por parte de algunos adventistas, a tratar de separar la parte "humana" de los testimonios de lo "divino". Ya en 1889 Elena de White misma había observado: "Muchas veces en mi experiencia he sido llamada a hacer frente a la actitud de cierta clase, que reconoce que los testimonios son de Dios, pero adopta la postura de que este asunto y ese otro son opinión y juicio de la hermana White. Esto favorece a los que no les gustan los reproches y la corrección y que si se los contradice, tienen ocasión de explicar la diferencia entre lo humano y lo divino".

Aunque la Sra. White no pretendía que todos los detalles de las cosas que escribió fueron recibidos como "revelación del Señor", sí afirmó que sus escritos no debieran ser considerados simplemente como su propia opinión, o peor aún, como la opinión de alguno de sus asistentes o de un líder de la iglesia que la hubiera influenciado a escribir lo que escribió. "No escribo ni un solo artículo en la revista que exprese meramente mis propias ideas", afirmó ella. "Son lo que Dios ha abierto delante de mí en visión, los preciosos rayos de luz que brillan desde el trono".

A lo largo de la historia del movi-

miento adventista, otras personas, fuera de Elena de White, dijeron haber recibido visiones y mensajes especiales por parte de Dios (por ej.: Anna Garmire, Anna Phillips). Ninguna atrajo muchos seguidores o tuvo éxito en establecer seguidores permanentes entre los principales líderes de la iglesia. Durante los últimos años de la vida de la Sra. White, ella "recibió seis u ocho cartas de personas que sienten... que Dios ha colocado sobre ellas el espíritu de profecía". Estaban seguras de que Dios le diría a Elena de White que confirmara su "llamamiento". A todas, ella respondió que Dios "no le había dado instrucciones con respecto a su llamado a alguna obra especial".

A menudo se le preguntaba a la Sra. White si el Señor enviaría otro "mensajero" especial en caso de su muerte antes de la segunda venida de Cristo. Ella siempre contestaba que no sabía. Dios no le había revelado nada de esa naturaleza a ella. De una cosa *estaba* segura. "El Señor es perfectamente capaz de cuidar de su causa". En una entrevista poco antes de su caída, le dijo a un líder de la iglesia que en sus libros estaba "bosquejada la información necesaria para nuestro pueblo para el resto del viaje". Esto se corresponde con su declaración de 1907: "Mis escritos son guardados en un archivo en la oficina, y aunque yo no viva, estas palabras que me han sido dadas por el Señor seguirán vivas y hablarán al pueblo".

Los fideicomisarios de su herencia

Unos tres años antes de su muerte, Elena de White en su último testamento y voluntad, hizo provisión para la custodia de sus escritos manuscritos, derechos de autor y ex libris. El testamento creó una junta de cinco fideicomisarios permanentes, quienes recibieron instrucciones en cuanto a la disposición de su propiedad, la conservación de su colección de manuscritos, la preparación para la impresión de futuras compilaciones de esta colección, y la supervisión de la traducción y publicación de sus libros a otros idiomas. Los cinco fideicomisarios originales fueron A. G. Daniells, presidente de la Asociación General, F. M. Wilcox, editor de la *Review and Herald*, C. H. Jones, gerente de la Pacific Press, su hijo Willie, y un secretario, Charles C. Crisler. En años posteriores el número de fideicomisarios se elevó a quince.

Ya en 1904 circulaban rumores de que la Sra. White "valía millones de dólares". Aunque en ese momento ella señaló "que no poseía en este mundo ningún lugar que estuviera libre de deudas", igualmente fue una sorpresa para muchos cuando murió saber que en realidad tenía obligaciones que casi alcanzaban los $88.000. Para compensar esta cantidad, los tasadores judiciales valuaron su propiedad, muebles, manuscritos de libros, y derechos de autor en casi $67.000. Esto dejaba un déficit de aproximadamente $21.000.

Inmediatamente, algunos críticos hicieron la acusación de que la Sra. White no había seguido su propio consejo, dado como luz de Dios, de hacer "todo esfuerzo... por estar libre de deudas". ¿Cómo pudo darse tal situación? En realidad la Sra. White tenía dos fuentes de ingresos: (1) un salario regular que comenzó *después* de la muerte de su esposo, igual al que se le pagaba a un miembro de la Junta Ejecutiva de la Asociación General, y (2) los derechos de autor por sus publicaciones.

Sin embargo los ingresos de la Sra. White nunca alcanzaron para cubrir los gastos que demandaban la preparación de sus libros para su publicación y sus generosas obras de caridad. Para preparar sus libros para ser publicados, pagaba miles de dólares a sus asistentes secretariales y editoriales, hizo grandes gas-

tos para conseguir buenas ilustraciones para sus libros, y con frecuencia cargó con los gastos de las placas grabadas para la impresión de los libros, y pagó las traducciones de sus libros a otros idiomas fuera del inglés.

También hizo numerosas donaciones para ayudar a una gran variedad de actividades de la iglesia. Por ejemplo, cuando después del congreso de la Asociación General de 1901, S. N. Haskell comenzó la obra de evangelización en la ciudad de Nueva York, ella le envió $1.000 para iniciarla. Contribuyó para la construcción de docenas de templos, sanatorios y escuelas. A lo largo de su vida la Sra. White ayudó a muchos jóvenes para que pudieran tener una educación cristiana. Dio liberalmente para hacer progresar la obra que llevaba a cabo Edson White en el Sur, y antes que se desarrollara el sistema de jubilación, ayudó a sostener a predicadores adventistas enfermos y ancianos.

El testamento de la Sra. White hacía provisión para el saldo de sus deudas. Para que esto se hiciera en forma expeditiva, sus fideicomisarios hicieron los arreglos para que la Asociación General pagara todos los pagarés que había firmado por el dinero que había pedido prestado. A su vez los fideicomisarios transfirieron las propiedades de Elmshaven a la Asociación General y firmaron un pagaré por la deuda que quedaba. Esta fue pagada, con intereses, con las regalías resultantes de los libros de Elena de White. Elmshaven se vendió, eventualmente, en $12.000 a Iram James, quien había administrado la quinta de frutales para la Sra. White. Más tarde pasó a manos de Charles T. Everson, por mucho tiempo un evangelista adventista notable. Luego de la muerte de Everson en 1956, la Sra. Everson le vendió la casa a la Unión del Pacífico, que la ha mantenido como un sitio de interés histórico, y que es visitada anualmente por miles de adventistas.

Durante los 19 años que trabajaron juntos los fideicomisarios originales de Elena de White, publicaron diez compilaciones póstumas en base a los archivos de manuscritos de la Sra. White, prepararon y publicaron el primer *Comprehensive Index* (Índice completo) de sus libros publicados, patrocinaron una indexación minuciosa de sus manuscritos, y en consejo con los líderes de la Asociación General, hicieron los arreglos para la perpetuación del fideicomiso y para una estrecha colaboración con los más altos líderes de la iglesia. Hasta la muerte de W. C. White en 1937, los manuscritos de E. G. de White estuvieron guardados en una bóveda en el edificio de oficinas que se había construido en Elmshaven. Como secretario del fideicomiso, Willie White tenía las mayores responsabilidades en relación con los proyectos que aprobaban.

Luego de la muerte de Willie White, su hijo Arthur se convirtió en el secretario del Centro de Investigación White, incorporado formalmente en 1933. Arthur White supervisó el traslado de los manuscritos de E. G. de White, los archivos de cartas y otros documentos a las oficinas preparadas en la planta baja del edificio de la Asociación General en Takoma Park. Desde 1938 han pasado muchos fideicomisarios, pero Arthur White proveyó el eslabón esencial con el pasado hasta su muerte en 1991. Durante su vida, él era la persona que tenía mayor conocimiento respecto al proceso de los escritos de Elena de White.

Desde los días de Arthur White en adelante, los empleados del Centro White han respondido innumerables preguntas en relación con la vida y las enseñanzas de Elena de White. Las preguntas pueden provenir del presidente de la Asociación General, de un laico en Brasil, o de un

erudito no adventista. Los fideicomisarios del Centro White también han proporcionado anualmente oradores para las reuniones campestres, institutos ministeriales, y otras reuniones, tanto para responder preguntas como para fomentar un interés mundial en Elena de White.

Por cuanto los adventistas han afirmado en forma consistente que "la lectura y el estudio de la Biblia son ayudados grandemente por los comentarios y consejos" de Elena de White, no es sorprendente que a lo largo de los años los líderes de la iglesia hayan hecho grandes esfuerzos para estimular una mayor lectura de sus escritos. La Asociación General ha dado asignaciones anuales para ayudar a la publicación de libros de Elena de White en nuevos idiomas o en partes del mundo donde los adventistas han entrado recientemente. En 1976 su libro *El camino a Cristo* había sido traducido a 84 idiomas, mientras que *El Conflicto de los siglos* estaba disponible en 32 y *El discurso maestro de Jesucristo* en 21. Poco después de la Segunda Guerra Mundial se publicó una selección en tres tomos, *Testimony Treasures* (Joyas de los Testimonios), de los nueve tomos de *Testimonies for the Church* (Testimonios para la iglesia) en un esfuerzo por poner a disposición de los adventistas fuera de Estados Unidos la "crema" de la serie mayor.

Uno de los principales proyectos que los fideicomisarios del Centro White patrocinaron durante la década de 1950 fue la preparación de un nuevo índice completo en tres tomos de los escritos publicados de la Sra. White. Este proyecto involucró a docenas de personas durante un período de más de cuatro años. También se preparó un índice, en fichas, de los materiales de las cartas y manuscritos no publicados de la Sra. White. Este último índice demostró ser útil al preparar nuevas compilaciones de Elena de White. Los fideicomisarios también autorizaron un curso especial por correspondencia acerca del espíritu de profecía, y durante la década de 1970 apoyaron la biografía, en varios tomos, que escribió Arthur White de su abuela.

Uno de los esfuerzos más efectivos para estimular el interés de los adventistas en los escritos de Elena de White comenzó en Takoma Park la noche del 8 de enero de 1969, con un programa titulado "Cuenta regresiva con los Testimonios", organizado por personal del Centro White. En lugar del formato de reunión de oración, los planificadores utilizaron un enfoque de educación de adultos. Durante la primera noche y las siguientes nueve reuniones semanales de la serie, se asignaron alrededor de cuarenta páginas de lectura de uno de los tomos de *Testimonies for the Church*. Cada participante recibió una *Guía de estudio*, que incluía una serie de diez preguntas con respuestas breves en relación al material a estudiarse. La *Guía de Estudio* también contenía un breve bosquejo presentando el contexto histórico de los materiales que serían leídos.

Las siguientes noches de la serie se dividían en segmentos durante los cuales se repasaba brevemente la lectura asignada, los alumnos compartían alguna nueva vislumbre espiritual obtenida en su lectura, se relataban historias dramáticas relacionadas con algún testimonio en particular y se respondían preguntas relativas a la vida, obra y enseñanzas de Elena de White. Se hizo evidente un gran nivel de interés a lo largo de la serie, con una asistencia promedio de 1.500 personas en la iglesia de Sligo; más de 1.000 asistieron por lo menos a ocho de las diez reuniones de Cuenta Regresiva con los Testimonios llevadas a cabo en Sligo. En el período de varios meses se vendieron 250 juegos de los *Testimonies* en el área de Washington, D. C.

El éxito de Cuenta Regresiva con los Testimonios, del cual se informó en la *Review and Herald*, dio como resultado programas similares en centenares de iglesias a través de Norteamérica. En menos de dos años el Centro White había distribuido más de 3.000 juegos para pastores, diseñados para proporcionar los materiales necesarios para la serie Cuenta Regresiva. El interés se esparció hasta Australia, las Islas Británicas, Sudamérica y el Lejano Oriente.

Al terminar la serie, los participantes comenzaron a preguntar cuándo se llevaría a cabo una segunda serie. Esta pregunta no se respondió hasta 1976, año en que la Pacific Press publicó una *Guía de estudio II* para Cuenta Regresiva con los Testimonios. Al explicar las razones de su publicación, los editores afirmaron que "ningún otro programa lanzado alguna vez por la Asociación General tuvo una respuesta más entusiasta de los miembros de la Iglesia Adventista que la serie original de Cuenta Regresiva con los Testimonios".

Aunque se mantuvo el formato original para la segunda serie, el énfasis estuvo puesto en temas que no habían sido tratados previamente. Se hizo un esfuerzo especial para estimular a los miembros de iglesia, jóvenes y mayores, a participar juntos en el estudio de los escritos de la mensajera de la iglesia. Nuevamente, la respuesta popular superó las expectativas.

Los centros de investigación y el desarrollo reciente

Reconociendo el gran valor de los manuscritos de Elena de White para el estudio, los fideicomisarios establecieron una oficina y una bóveda en la Universidad Andrews cuando el Seminario Teológico Adventista se mudó para allá en 1960. Fue el primero de varios centros de investigación alrededor del mundo. En 1972 el Concilio Anual autorizó otros Centros de Investigaciones Elena G. de White, el primero de los cuales se abrió el 20 de abril de 1974 en el colegio Newbold en Inglaterra. Dos más le siguieron en 1976, en la Universidad de Loma Linda, California, y en el colegio de Avondale en Australia. Además de tener copias de la mayor parte de los manuscritos de Elena de White, estos centros fueron los depositarios de mucho material de estudio de la historia, teología y organización de la Iglesia Adventista del Séptimo Día.

En 1997 estos centros se habían esparcido a la mayoría de las divisiones mundiales. Comúnmente, el sitio era el principal centro educativo de la División. En el caso de Europa, que está separada en varias divisiones, el centro permaneció en Newbold. África, que también está dividido en varias divisiones, se benefició con un centro en el Seminario Adventista de África occidental en Nigeria, y otro en el colegio Helderberg en la Unión Sudafricana.

La División Sudamericana disfruta de dos centros, uno en la Universidad Adventista del Plata, en Argentina, el segundo en la Universidad Adventista del Brasil, cerca de São Paulo, Brasil. Las dos mayores instituciones que otorgan títulos de posgrado en las divisiones del Norte de Asia y el Pacífico y del Sur de Asia y el Pacífico se convirtieron en lugares de investigación para gran parte del Oriente, la Universidad Sahmyook en Seúl, Corea, y el Instituto Internacional Adventista para Estudios Avanzados en las Filipinas. El otro centro que sirve al Asia fue establecido en el colegio Spicer Memorial, en India. La División Interamericana ubicó su oficina de investigación en la Universidad de Montemorelos, México, y el Seminario Teológico Zaokski en Rusia albergó los materiales de Elena de White para la División Euro-Asiática. En total, en 1998 existían once centros de investigación.

Con el advenimiento de la tecnología láser y programas de computación amigables para el usuario, aumentó la posibilidad de acceder a los escritos de Elena de White. La capacidad de escanear hizo posible guardar electrónicamente manuscritos completos, y los programas de búsqueda permiten a las personas interesadas ubicar citas, referencias, o cualquier otro material deseado mucho más rápidamente que con los sistemas anteriores. Las conexiones a Internet pudieron conectar varios centros alrededor del mundo a una sola fuente, lo cual permite el acceso a los escritos de Elena de White a cualquiera que pueda usar una computadora y que tenga las conexiones apropiadas para Internet. Se puso a disposición un índice comprensivo de sus obras en formato de CD-ROM.

Por cuanto la cantidad de traducciones del espíritu de profecía desde su forma original a otros idiomas variaba, los usuarios de computadoras que sabían inglés contaban con ventajas. Mientras que el inglés siempre fue la *lingua franca* de la iglesia, la nueva tecnología lo cultivó aún más todavía. Esto era cierto especialmente en lugares tales como la División



Arthur L. White (1907-1991), izquierda, nieto de Elena de White y director del Centro White, conversa con el presidente de la Asociación General, Robert H. Pierson (1911-1989) en la inauguración del Centro de Investigación Elena G. de White en la Universidad de Loma Linda en 1976. El Centro White ha establecido muchos de estos centros en lugares estratégicos alrededor del mundo.

Euro-Asiática que estuvo desconectada de Norteamérica durante la mayor parte del siglo XX. Cuando se organizó la biblioteca del Seminario Teológico Zaokski, la mayoría de sus contenidos estaba en inglés. Para compensar la falta de materiales de estudio eclesiásticos en ruso, el programa de preparación para el ministerio en el Seminario Teológico Zaokski incluyó, en forma obligatoria, el aprendizaje del inglés como segundo idioma. Se esperaba que los futuros pastores y otros líderes de la iglesia tuvieran por lo menos un conocimiento de inglés que les permitiera leerlo, si no hablarlo con facilidad. La difusión de la tecnología de la computación no eliminó la necesidad de más traducciones para los miembros en general, y se continuó con la obra de transferir los escritos del espíritu de profecía a otros idiomas.

Un asunto legal que surgió al aproximarse el fin del siglo XX, fue el vencimiento de los derechos de propiedad garantizados por las leyes de los derechos de autor de los Estados Unidos. El vencimiento de estos derechos haría que los escritos de Elena de White fueran de dominio público, y en un sentido, el Centro White podía perder el control de ellos. De hecho, durante la década de 1990 algunas editoriales privadas reimprimieron algunos de los libros más leídos bajo nuevos formatos, pero la actitud común entre estos organismos, fue la de promover el espíritu de profecía en forma fiel al original, más bien que la de cambiarlo con el propósito de ganar dinero. Un problema relacionado con éste fue la necesidad de cambiar los títulos de los libros por títulos nuevos más apropiados para fines del siglo XX. Un caso puntual fue la reaparición de *El conflicto de los siglos* bajo el título *El triunfo del amor de Dios*. El contenido permaneció igual.

En cierto sentido el peligro de un uso privado de los escritos de Elena de White fue minimizado por la aparición de la tecnología informática. La disponibilidad de los escritos oficiales se volvió tan común que hacer cualquier cambio no oficial para beneficio privado es casi imposible sin ser detectado y sin la consiguiente sospecha.

Uno sólo puede especular cual sería la actitud de Elena de White hacia todos estos acontecimientos. La proliferación de sus escritos en muchos idiomas era algo que le agradaba, y la tecnología informática amigable para el usuario fue un desenvolvimiento que probablemente le hubiera traído gozo. Su gran meta fue siempre la de ser un instrumento, usado por Jesús, para ayudar a preparar a su pueblo para su venida. Ella estaba bien dispuesta hacia actividades o programas que promovieran esa meta. No estaba ciega a la posibilidad de problemas a lo largo del camino. En 1905 escribió: "Habrá quienes pretendan tener visiones. Cuando Dios les dé clara evidencia de que las visiones son de él, pueden aceptarlas, pero no las acepten bajo cualquier otra evidencia; porque la gente va a ser desviada más y más en países extranjeros y en Norteamérica. El Señor quiere que su pueblo actúe como hombres y mujeres con sentido común".

Fue el llamado de Elena de White a tener sentido común en el uso de sus obras, en el que se apoyarían A. G. Daniells, y otros a fines del siglo XX, mientras el papel de los escritos inspirados continuaba siendo un tema de discusión en la iglesia.

Lecturas sugerentes para este tema

Los escritos devocionales de Elena de White:

El camino a Cristo
El Deseado de todas las gentes
Palabras de vida del gran Maestro
El discurso maestro de Jesucristo

Acerca de Elena de White:

Elena de White, *Notas biográficas de Elena de White* (Pacific Press, 1981; ACES 1995), pp. 415-526, es una declaración autobiográfica de sus años luego de su retorno a los Estados Unidos desde Australia.

Arthur L. White, *Ellen G. White* (1981-1986), es una biografía en seis tomos que muestra su amplia participación en los asuntos adventistas. Los tomos 5 y 6 hablan de su vida entre 1900 y 1915.

_________, *Ellen G. White, Messenger to the Remnant* (1956) [Impreso a mimeógrafo en castellano como: *Elena de White, mensajera para el remanente*], pp. 68, 73-74, describe la obra de los fideicomisarios del Centro White.

F. M. Wilcox, *The Testimony of Jesus* (1934), explica el don de profecía en la iglesia.

A. G. Daniells, *El permanente don de profecía* (1943), también defiende el don de profecía como una parte legítima de la tradición adventista.

L. H. Christian, *The Fruitage of Spiritual Gifts* (1947), amplía el tema de la influencia del don de profecía en la iglesia.

T. H. Jemison, *A Prophet Among You* (1955), es la obra más conocida acerca del don de profecía; llegó a ser libro de texto en el nivel terciario.

Herbert E. Douglass, ed., *What Ellen White Has Meant to Me* (1973), presenta testimonios de más de dos docenas de personas que hablan del impacto que ha tenido sobre ellos Elena de White.

_________, *Mensajera del Señor* (2000), es el estudio más reciente y amplio de Elena de White y su legado.

CAPÍTULO 23

Dos guerras mundiales afectan a una iglesia mundial

La situación internacional deteriorada que precedió al estallido de la Primera Guerra Mundial en el verano de 1914 proveyó un nuevo ímpetu tanto al evangelismo como al periodismo adventista. Dirigentes de la iglesia y la feligresía en general interpretaban en forma semejante las ominosas nubes bélicas como nuevas señales del segundo advenimiento. Preocupados por una nueva urgencia para preparar a familiares y amigos para ese evento culminante, dedicaban poco tiempo o esfuerzo para considerar los efectos del conflicto global sobre la organización adventista o sobre los miembros de iglesia en particular.

Nubes de guerra en Europa

La División Europea, cuyas oficinas centrales y la mayor parte de sus miembros estaban en Alemania, fue la primera en sentir los efectos de la guerra. Los adventistas en Rusia se encontraban completamente aislados. El contacto entre las oficinas centrales y los campos misioneros de la División en África y el Cercano Oriente se rompió. El presidente L. R. Conradi pudo mantener sólo una comunicación tenue con los dirigentes de iglesia en Norteamérica, Gran Bretaña y Francia a través de Suiza, Holanda o Dinamarca, que eran neutrales. Se tornó virtualmente imposible transferir fondos desde las oficinas centrales de la División a fin de hacer frente al pago de los sueldos en otros países. El patrocinio alemán de los sanatorios de Skodsborg y de Gland, Suiza, mermó precipitosamente, lo que colocó a ambas instituciones en dificultades financieras. Tropas cosacas en Prusia Oriental destruyeron varios templos adventistas.

Mientras todas estas dificultades impedían el programa evangelizador activo de la iglesia, fue la política de la conscripción militar lo que causó las mayores penurias a los miembros en forma individual. Los dirigentes europeos de la iglesia no habían hecho ningún esfuerzo concertado para familiarizar a sus respectivos gobiernos con las objeciones adventistas al hecho de portar armas o de realizar trabajo rutinario en el día sábado. El curso rápido de los

eventos que precedieron inmediatamente al estallido de las hostilidades impidió que los dirigentes siquiera aconsejaran a los miembros sobre cuáles serían, con seguridad, puntos de conflicto con los oficiales del ejército. Gobiernos autocráticos como los de Alemania y Rusia esperaban una obediencia implícita por parte de sus súbditos; sus leyes de reclutamiento militar no hacían la menor provisión para un servicio no combatiente por parte de quienes tenían objeciones de conciencia.

La falta de preparación para los problemas planteados por la conscripción militar se volvió aguda en Alemania. El 4 de agosto de 1914, el presidente de la Unión Alemana Oriental, después de buscar el consejo de varios asociados, "informó por escrito al Ministro de Guerra alemán… que los conscriptos adventistas portarían armas como combatientes y prestarían servicio en el día sábado en defensa de su país". Aunque esto estaba directamente en contra de la posición tomada por los padres fundadores del adventismo cincuenta años antes, muchos miembros de iglesia alemanes cumplieron con el curso de acción anunciado por su dirigente.

Muchos, pero no todos. Una cantidad de reclutas alemanes pudieron hacer arreglos para que se los asignase a puestos de servicio no combatiente en el cuerpo médico. Otros asumieron una posición más extrema al negarse a apoyar en absoluto el esfuerzo bélico. Las declaraciones de algunos pertenecientes a este último grupo condujeron a la clausura de todas las iglesias adventistas en un área de Alemania. Sólo se permitió que estas iglesias se reabrieran cuando dirigentes de la iglesia reafirmaron su recomendación en cuanto a la portación de armas.

Varios años después de la terminación de la guerra, dirigentes adventistas de toda Europa se reunieron en un concilio en Gland, Suiza. Allí, el 2 de enero de 1923, dejaron constancia oficial de su oposición a todo servicio combatiente en el ejército y a cualquier trabajo en sábado que no fuese de carácter humanitario. Los dirigentes alemanes estuvieron de acuerdo con esta declaración y reconocieron que habían cometido un error de juicio en 1914. Aunque la declaración de Gland especificó las razones de la posición adventista, también reconoció que cada miembro de iglesia poseía "absoluta libertad para servir a su país en todo tiempo y lugar, de acuerdo con el dictamen de la convicción de su conciencia personal".

En cuanto a los demás principales países combatientes europeos, había tan pocos adventistas en Francia e Italia que no surgió ninguna confrontación seria con funcionarios del gobierno. Sabemos demasiado poco en cuanto a adventistas rusos en el servicio militar después de 1914 como para generalizar sobre sus experiencias. Sin embargo, el debate sobre si se condujeron correctamente los adventistas que sirvieron tanto en el ejército imperial anterior a la Revolución como en el ejército que siguió a la Revolución de 1917, causó eventualmente un cisma en la iglesia. Después de 1924, cuando los dirigentes adventistas rusos adoptaron oficialmente la posición de que cada individuo debiera decidir si sirve en el ejército o no, algunos miembros se desprendieron de la iglesia y asumieron eventualmente el nombre de "Adventistas Verdaderos y Libres". Con el tiempo los Adventistas Verdaderos y Libres se convirtieron en una organización clandestina, separada de la Iglesia Adventista oficial que estaba registrada en el gobierno y que de ese modo obtenía privilegios para adorar. Para ese entonces, el cisma entre los dos grupos adventistas no giraba en torno al servicio militar sino alrededor de la noción más amplia de la cooperación con las autoridades. Esta división no se sanó hasta después de la caída del régimen comunista en 1991.

En Inglaterra la reticencia del gobierno

para recurrir a la conscripción evitó que los problemas militares se convirtieran en un asunto importante hasta 1916. En ese año, cuando los alistamientos voluntarios no alcanzaron a satisfacer las necesidades del frente de batalla, el Parlamento sancionó el servicio militar obligatorio. La ley británica hacía provisión para que los ciudadanos que por razones de conciencia se oponían a participar en la lucha pudieran ser asignados a trabajos de no combatientes. Pero para que se los clasificase como objetores [de la guerra] por razones de conciencia, los conscriptos debían presentar su caso ante un tribunal civil local. Si estos funcionarios no estaban persuadidos de que el objetor estaba realmente actuando en base a las convicciones de su conciencia, éste tenía el derecho de apelar.

En general, los adventistas británicos tenían poca dificultad en ser asignados al Cuerpo de No Combatientes. Una vez allí, sin embargo, enfrentaban frecuentemente el ridículo y a veces la persecución abierta. Para muchos ciudadanos, los "conchies" [forma abreviada de "objetores de la guerra" o "pacifistas por razones de conciencia"] eran unos cobardes o traidores. La situación se complicaba por el hecho de que algunos disidentes políticos que se habían sentido libres para usar de la violencia para tratar de cambiar el sistema político, económico y social, ahora se refugiaban en la postura de objetores por razones de conciencia a fin de no defender a un gobierno que deseaban que fuese reemplazado.

Los no combatientes adventistas generalmente encontraban que sus problemas mayores surgían de su negativa a hacer trabajo innecesario o rutinario en el día sábado. Los oficiales del ejército esperaban que sus órdenes fueran obedecidas. Les resultaba difícil creer que hubiera hombres que corriesen el riesgo de sufrir una sentencia de seis meses de prisión en vez de cumplir una orden de trabajar en sábado.

Se daba por sentado que los no combatientes británicos debían cumplir su sentencia en una institución civil. Esta regla no era implementada. Un grupo adventista que estaba prestando servicio en Francia fue colocado en una prisión militar local, donde se los castigó repetidamente y se los obligó a correr por una hora con pesas pesadas en la espalda y en el pecho, y además se les impuso dos semanas de confinamiento solitario con una dieta de pan y agua. Al fin de este período, se le informó individualmente a cada uno que todos los demás habían decidido trabajar en sábado en el futuro y que habían sido puestos en libertad. A pesar del desánimo que esto causó, cada joven adventista decidió mantenerse firme. Uno de ellos se sintió inspirado a silbar unos pocos compases de un himno familiar. Pronto el ocupante de la celda contigua silbó los compases siguientes. Y así continuaron los demás hasta que la tonada retumbaba por las paredes de la prisión. Después que los administradores de la Asociación presentaron varias apelaciones, estos jóvenes fueron eventualmente puestos en libertad y los oficiales del ejército involucrados en este trato ilegal fueron reprendidos severamente.

En Australia los adventistas habían logrado que fuesen reconocidos sus principios de no combatientes ya en 1911, cuando la Ley de Defensa de la Comunidad Británica de Naciones se estaba enmendando. Al mismo tiempo se aseguró la exención del entrenamiento militar en sábado. Esto proveyó un precedente útil para la cercana Nueva Zelanda, donde se obtuvieron privilegios similares durante la guerra. En Sudáfrica el hecho de que un conscripto adventista se negara en 1914 a adiestrarse en sábado trajo como consecuencia que se lo sentenciase a prisión. Sin embargo, su curso de acción firme preparó el camino para un cambio en los reglamentos al par que las autoridades

militares aprendieron a apreciar el valor de un hombre dispuesto a ir a la cárcel por su fe. También en Canadá fue posible en términos generales que los soldados adventistas hicieran arreglos tanto para el servicio como no combatientes como para ser eximidos de instrucción militar y de trabajo en sábado.

Los Estados Unidos en guerra

Antes de 1916 los adventistas norteamericanos parecían poco dispuestos a encarar la posibilidad de que sus jóvenes pudieran enfrentar pronto los problemas del servicio militar. Casi era como si durante el medio siglo de paz virtual que siguió a la Guerra Civil, hubieran olvidado la angustia que experimentaron sus predecesores al tratar de decidir de qué manera relacionarse con la cuestión de participar en el combate y de trabajar en sábado. Sin embargo, en el otoño de 1916 la "campaña de preparación" nacional había alertado a los adventistas en cuanto a la posibilidad de que los Estados Unidos pudieran llegar a verse envueltos en la guerra.

En consecuencia se dieron los primeros pasos vacilantes en el rumbo de la "preparación" adventista. Durante el Concilio Anual, los dirigentes de la División Norteamericana nombraron un comité para que estudiara la posibilidad de proveerles a los jóvenes adventistas un tipo de entrenamiento que los calificase para cumplir deberes médicos de no combatientes en caso de que fueran reclutados para el servicio militar. Por sugerencia de este comité, se hicieron arreglos para que cada colegio adventista de Norteamérica comenzara inmediatamente un curso de primeros auxilios y de principios básicos de enfermería para jóvenes varones. También se animó a los jóvenes adventistas a que considerasen la idea de inscribirse en el curso regular de enfermeros en los sanatorios adventistas.

Algunos dirigentes de la iglesia favorecieron la preparación de una declaración oficial que definiese la actitud adventista hacia la guerra y el servicio militar para presentarla al gobierno federal. Otros pensaron que un paso tal sería prematuro. Como resultado de esta opinión dividida no se hizo nada más hasta el Concilio de Primavera de 1917. Para entonces los Estados Unidos ya estaban oficialmente en guerra. Seis semanas antes los estudiantes del Colegio Misionero de Washington habían urgido a los dirigentes de la iglesia a que considerasen [la preparación de] una resolución oficial "declarando la actitud de la denominación respecto a portar armas". En su comunicación, estos estudiantes de colegio suscitaron la cuestión de asumir una posición más pacifista: total exención de *cualquier* clase de servicio militar.

Conscripción

El 12 de abril de 1917, cuando se reunieron los dirigentes adventistas en el Concilio de Primavera, ya estaba bajo discusión una ley de conscripción para tiempo de guerra. El problema del servicio militar no podía evitarse por más tiempo y consecuentemente se lo convirtió en el primer punto de la agenda. Varios días de debate demostraron la existencia de opiniones discrepantes en cuanto a si debían reafirmar la posición de no combatientes de 1864, o si era mejor inclinarse por una postura más pacifista. Eventualmente se nombró un comité pequeño de dirigentes máximos para redactar una declaración que aclarase la actitud adventista hacia la guerra y el servicio militar.

La breve declaración que produjo este comité fue analizada, enmendada y aprobada unánimemente el 18 de abril. Representaba la actitud oficial de la iglesia *sólo* en los Estados Unidos. Después de expresar lealtad a los Estados Unidos, a su gobierno y a la constitución, la declaración pasaba a deplorar el hecho de que la nación había sido "arrastrada a los horrores de

la guerra", y aseguraba que los adventistas "continuarían orando para que el Dios del cielo pudiera traer paz rápidamente a nuestro país". Pasando al asunto crucial, la declaración indicaba que los adventistas habían "sido no combatientes a lo largo de toda nuestra historia" y pedía que las autoridades del gobierno reconocieran sus derechos de servir "sólo en una posición tal que no violemos nuestra obediencia consciente a la ley de Dios según está contenida en el Decálogo (colocando de ese modo un fundamento para pedir privilegios en el sábado), interpretada en las enseñanzas de Cristo, y ejemplificada en su [sic] vida". Ocho días más tarde esta declaración de principios fue entregada oficialmente al Departamento de Guerra de los Estados Unidos.

Los oficiales de la iglesia fueron menos efectivos en comunicar el acuerdo que habían tomado, y su trasfondo histórico, directamente a la feligresía adventista en general. Sólo en la Unión del Pacífico el presidente, E. E. Andross, publicó inmediatamente el texto completo de la declaración del Concilio de Primavera en la revista de la Unión. Andross también describió cómo las raíces históricas de los principios adventistas de no combatir se remontaban al tiempo de la organización de la denominación.

A pesar de las agudas controversias dentro del Congreso, los legisladores de la nación sancionaron la Ley nacional de Servicio Selectivo el 18 de mayo de 1917. Casi inmediatamente el presidente Wilson estableció el 5 de junio como el día cuando todos los norteamericanos varones de 21 a 30 años debían inscribirse para un posible servicio militar. A diferencia de la Ley de la Guerra Civil, la ley de reclutamiento de 1917 no concedía exenciones del servicio militar al proveer una sustitución o hacer un pago en efectivo. Eximía a los clérigos y a los estudiantes que se estaban preparando para el ministerio en escuelas teológicas reconocidas. También permitía que personas con convicciones religiosas contrarias a la participación en la guerra prestasen solamente servicio de no combatientes, y que dicho servicio fuese definido por el presidente. En el momento de la inscripción debían solicitarse las exenciones que permitía este tipo de servicio.

La rapidez con que se inauguró el mecanismo de la conscripción impidió que los dirigentes adventistas diesen consejo adecuado a sus jóvenes respecto al debido procedimiento para obtener el estatus de no combatientes. Fue sólo un día o dos antes de la fecha de inscripción que la *Review and Herald* publicó un artículo por I. H. Evans, presidente de la División Norteamericana, en el que se aconsejaba a todos los jóvenes adventistas afectados que se asegurasen de inscribirse como requería la ley y que en ese momento reclamasen la exención del servicio como combatientes. Evans no especificó exactamente cómo debían hacer esto. Tal vez no lo sabía. Aproximadamente una semana más tarde el Capitán Preboste General anunció que el estatus de no combatiente no sería otorgado por su oficina como en los días de la Guerra Civil sino más bien por juntas de conscripción locales nombradas por el presidente.

Una característica de la Ley de Servicio Selectivo de 1917 era que a los conscriptos debía asignárseles prestación de servicio en áreas para las cuales su entrenamiento los calificase mejor. Era en base a esta provisión que los dirigentes adventistas esperaban que sus esfuerzos por proporcionar instrucción de primeros auxilios y enfermería fuesen útiles a los jóvenes adventistas. A mediados de junio los dirigentes de la iglesia estaban haciendo lo mejor posible para interpretar los reglamentos del reclutamiento a través de las columnas de la *Review*. También estaban tratando de demostrar su lealtad al gobierno al programar una ofrenda

especial el 23 de junio para apoyar las actividades de la Cruz Roja y al dirigir un llamado a los miembros de la iglesia a fin de que recordasen al Presidente Wilson en sus oraciones.

Hubo muchos problemas vinculados con el esfuerzo por convertir a 2.750.000 civiles en combatientes. Para muchas juntas de reclutamiento y oficiales del ejército los objetores [de la guerra] por razones de conciencia eran una molestia que los llenaba de frustración. Al principio algunas juntas de reclutamiento no entendían debidamente su papel de asegurarles a los objetores por motivos de conciencia los derechos que les eran otorgados por la ley. Estas juntas a menudo inducían a los reclutas a creer que podían conseguir el estatus de no combatientes después de ser incorporados al ejército. En realidad, el ejército no tenía la obligación legal de arreglar esto; se suponía que la junta local debía atender el asunto después que el que se registraba había entregado una petición declarando por qué deseaba el estatus de no combatiente. En los primeros meses muchos de los que se inscribían no entendían la necesidad de entregar esta petición de exención. Creían que habían hecho todo lo necesario al indicar el deseo de una exención en el momento de registrarse.

Grandes segmentos del público norteamericano comprendían muy poco a quienes tuvieran escrúpulos de conciencia contra la portación de armas y no simpatizaban con ninguno de ellos. Muchos concordaban con el ex Presidente Theodore Roosevelt, quien dijo: "No les dispararía a los objetores por razones de conciencia, ¡pero los llevaría a un lugar donde les disparasen!" A medida que la guerra se extendía, el antagonismo contra los objetores por razones de conciencia se manifestaba mediante la negativa que algunas juntas hacían a los reclamos legítimos de un objetor. Fue necesario que C. S. Longacre, secretario de libertad religiosa de la Asociación General, les recordase repetidamente a los que se registraban que "las juntas locales y distritales no pueden ignorar la inmunidad concedida por la ley; ellos no son los dueños de la ley sino sus siervos".

A pesar de las apelaciones de Longacre de que los reclutas insistieran en ser reconocidos como no combatientes antes de que aceptasen su incorporación al ejército, muchos permitían que las juntas locales los intimidasen y se encontraban en el ejército sin la debida clasificación. Cuando Longacre se enteraba de los apuros en que se encontraban, generalmente podía remediar la situación mediante contactos con altos oficiales en el Departamento de Guerra. Mientras tanto, sin embargo, estos desdichados reclutas frecuentemente sufrían hostigamiento y persecución por parte de oficiales intolerantes y de otros soldados.

La demora del Presidente Wilson en designar específicamente las áreas de servicio que debían considerarse para "no combatientes" complicó más aún la cuestión. No fue sino hasta marzo de 1918 que Wilson declaró que los no combatientes debían ser asignados al Cuerpo Médico, al servicio de intendencia o al Cuerpo de Ingenieros. Específicamente dio instrucciones de que las personas que quisieran prestar servicio como no combatientes por razones religiosas fuesen asignadas "hasta donde resultase factible" al Cuerpo Médico, a menos que específicamente pidieran algo diferente.

El servicio en el Cuerpo Médico generalmente atenuaba el principal problema que enfrentaba el no combatiente adventista: los deberes en el día sábado. Por largo tiempo los oficiales de la iglesia habían recalcado que podía hacerse en sábado el trabajo humanitario necesario. Estaban dispuestos a interpretar la palabra "necesario" en forma muy amplia, incluyendo en esa categoría no sólo la atención directa de los enfermos y heridos,

sino también el cambio de las sábanas y la limpieza de los pabellones y las letrinas. Unos seis meses después que los Estados Unidos entraron en guerra, el pastor I. H. Evans, en representación de la División Norteamericana, pidió al ejército que exonerase de trabajos a los soldados adventistas “desde la puesta del sol del viernes hasta la puesta de sol del sábado, permitiéndoles reponer su trabajo completo mediante tareas hechas en horas extra o realizando trabajo necesario en domingo”. Se le dijo a Evans que “no era practicable… reorganizar los deberes como para exonerar de trabajo a los hombres en uno de los seis días de cada semana generalmente aceptados como laborables”.

Comisión de Servicio de Guerra

Sin embargo, menos de un año más tarde el Departamento de Guerra envió instrucciones a todos los comandantes de campo de los Estados Unidos que “exonerasen a los adventistas de deberes innecesarios en sábado”. ¿Qué había causado el cambio? Varias cosas, incluyendo (1) la impresión favorable hecha por muchos soldados adventistas, especialmente aquellos que habían tratado de capacitarse para el servicio médico antes de su incorporación al ejército, y (2) la presión persistente que Longacre y Carlyle B. Haynes, secretario de la Comisión del Servicio de Guerra de los Adventistas, habían ejercido sobre altos oficiales del Departamento de Guerra. La Comisión de Servicio de Guerra había sido creada por la Asociación General en el verano de 1918, específicamente para ayudar a los reclutas adventistas. Haynes, un evangelista efectivo, demostró ser un defensor vigoroso y dinámico de los derechos de los adventistas no combatientes.

Los dirigentes de la Asociación General tomaron varias otras medidas para beneficiar a los militares adventistas. Se le pidió a cada Unión que nombrase a un pastor para mantenerse en contacto con soldados adventistas en campos de entrenamiento del ejército; la Asociación General envió a un ministro norteamericano a Europa para que estuviese a disposición de los soldados adventistas en ese lugar. Se trazaron planes para establecer un centro especial de retiro en Francia donde los jóvenes adventistas pudieran descansar y recuperarse del servicio activo, pero la guerra terminó antes de que esto se materializase. Como lo habían hecho durante los días de la Guerra Civil, los dirigentes de la iglesia también establecieron un fondo especial de literatura para soldados a fin de proveer libros, revistas y folletos para el personal de los militares y para su uso en la evangelización.

En un esfuerzo especial para facilitar el camino para futuros reclutas, la Asociación General asignó $30.000 para comenzar dos “Institutos de Enfermería para Tiempo de Guerra”, uno en el Sanatorio Washington, en Takoma Park, y el otro en el Colegio de Evangelistas Médicos, en Loma Linda. Estos institutos no llegaron a funcionar antes de que terminase la guerra debido a demoras en la construcción de viviendas para los estudiantes.

Los dirigentes de la Asociación General estaban dispuestos a invertir considerable cantidad de dinero y esfuerzo para ayudar a la juventud adventista que intentase seguir la enseñanza histórica de la iglesia sobre los no combatientes. Estaban ansiosos de que no se hiciese nada que de alguna manera pudiera comprometer este principio. Por lo tanto, cuando la administración y los estudiantes del Colegio de Evangelistas Médicos desearon comenzar un Cuerpo de Entrenamiento Militar para Estudiantes [SATC, por su sigla en inglés] en el otoño de 1918, la Asociación General negó el permiso. En casi todos los colegios médicos estaba operando un Cuerpo de Entrenamiento Militar para Estudiantes, y el ejército amenazó con cerrar cualquier

escuela médica donde no existiese dicho cuerpo. Los estudiantes que se inscribían en el SATC eran considerados soldados regulares. Se les requería adiestrarse seis horas por semana, pero no se los llamaba al servicio activo hasta que completasen su curso médico, cuando iniciarían su servicio como oficiales médicos. Las autoridades del Colegio de Evangelistas Médicos estaban seguros de que la negativa de la Asociación General de permitir un Cuerpo de Entrenamiento Militar para Estudiantes en Loma Linda resultaría en la clausura del colegio médico y que éste nunca se reabriría. Afortunadamente, se firmó el armisticio antes de que ocurriese tal eventualidad.

En el curso de la guerra casi 200 soldados adventistas fueron sometidos a un tribunal de guerra por negarse a obedecer órdenes. Desde el comienzo, algunos reclutas adventistas se habían negado a cumplir cualquier tipo de servicio militar. Por lo menos unos pocos de ellos eran inmigrantes alemanes recientes. Aunque los oficiales de la iglesia no condenaban a ningún joven adventista que fuese un pacifista sincero, estaban ansiosos de que no hubiera ningún intento de parapetarse detrás de la iglesia debido a simpatías proalemanas. Les resultaba difícil defender a un joven que se había unido a la iglesia el día después de la declaración de la guerra, cuando el día anterior había tratado infructuosamente de contactar al cónsul alemán para que hiciese arreglos a fin de regresar a Alemania para servir en su ejército.

Sin embargo, no fueron sentimientos proalemanes sino desacuerdos sobre los deberes que correspondía realizar en el día sábado los que provocaron la mayoría de los casos en los que actuaron tribunales de guerra contra soldados adventistas. Las sentencias por negarse a obedecer órdenes durante el tiempo de guerra eran a veces sumamente severas; una fue por 99 años de trabajos forzados (más tarde reducida a 35). No obstante, unas pocas semanas después del armisticio todos los adventistas, excepto los convictos por pacifismo total o por simpatías germanófilas, fueron liberados de la prisión y dados de baja mediante una amnistía presidencial. Los demás no fueron puestos en libertad hasta mayo de 1919, y no se les dio una licencia honorable del servicio.

El tipo de licencia que recibían los adventistas llegó a ser un problema cuando algunos oficiales del ejército se atribuyeron la autoridad de dar licencias de "mal carácter" a todos los objetores por razones de conciencia, incluso si habían cumplido servicio voluntariamente como no combatientes. Cuando Haynes se quejó al Departamento de Guerra por la injusticia de este proceder, el Secretario de Guerra ordenó personalmente que se lo detuviese. Se hicieron arreglos para que cualquier adventista que hubiera sido estigmatizado de ese modo, pudiera solicitar que se lo desagraviase y recibir una licencia honorable.

Un arreglo efectivo

La experiencia norteamericana durante la Primera Guerra Mundial hizo mucho para moldear y solidificar la actitud de la iglesia hacia el servicio en tiempo de guerra por parte de sus miembros. A pesar de algunos problemas individuales, el gobierno se había mostrado dispuesto a respetar los principios de los no combatientes si aquellos que los sustentaban cumplían un servicio alternativo. En conexión con esto, se había demostrado claramente el valor del entrenamiento médico previo al reclutamiento. La iglesia había aprendido también el valor de tener un abogado talentoso y enérgico que representase a miembros en apuros ante los niveles más altos del gobierno. Los contactos del pastor Haynes con el Dr. F. P. Keppel, Tercer Secretario Ayudante de Guerra, habían sido invalorables. Los pastores que habían podido

servir como observadores y consejeros *in situ* también habían demostrado su valor. Las lecciones aprendidas en 1917-1918 harían mucho para simplificar problemas similares que surgieron en guerras posteriores.

Durante la Primera Guerra Mundial había una suspicacia creciente por parte del público en general y de funcionarios del gobierno con respecto a cualquier publicación que pudiera subvertir la lealtad al país y entorpecer el esfuerzo bélico. Para algunos las enseñanzas adventistas relativas al cuadro profético de los Estados Unidos en Apocalipsis 13 caían dentro de estas categorías. Hubo suficientes quejas sobre la sección de *Las hermosas enseñanzas de la Biblia* que trataba con los Estados Unidos en la profecía como para inducir a los publicadores a revisar esta sección. Puesto que los colportores vendían extensamente *Las hermosas enseñanzas de la Biblia,* parecía mejor tratar de evitar malos entendidos y dificultades.

Trabajando bajo dificultades

En Europa, donde ocurrió la mayor parte de la lucha en la Primera Guerra Mundial, el adventismo de Alemania fue el que más sufrió. De una feligresía aproximada de 35.000 miembros al comienzo de la guerra, unos 2.000 adventistas alemanes fueron llamados al servicio militar y 257 perdieron la vida. Los ministros y colportores adventistas no fueron la excepción; muchas asociaciones encontraron sustancialmente reducida su provisión de obreros. A aquellos que permanecían como empleados en la denominación se los forzaba a aceptar un corte sustancial del salario en medio de tiempos de inflación. A pesar de estas dificultades, la feligresía adventista en Alemania aumentó más de 40 por ciento entre 1914 y 1920. Casi 300 fueron ganados por el testimonio de los adventistas que prestaban servicio en el ejército.

Al comienzo de la guerra el sanatorio adventista en Berlín fue ofrecido a la Cruz Roja. Pronto fue convertido en un hospital militar aunque la iglesia continuó operándolo y proveyendo el personal, mientras el gobierno pagaba los gastos de los pacientes militares. Por falta de estudiantes y maestros, el Seminario Misionero Friedensau se cerró temporariamente en 1917. Después de dificultades iniciales para obtener materiales para vender, la obra de colportaje se expandió, aunque la mayor parte era hecha por mujeres y ancianos.

La guerra afectó incluso a países que no estaban directamente involucrados en el conflicto. Los adventistas de Suiza, muchos de los cuales se dedicaban a la fabricación de relojes, sufrieron dificultades económicas cuando se derrumbó el mercado para sus productos. La severa inflación en España virtualmente arruinó la obra de colportaje allí. Por otra parte, las economías de Holanda y de los países escandinavos se beneficiaron con la demanda que tenían sus mercaderías en el tiempo de guerra. Esto condujo a una mayor venta de publicaciones en esas áreas.

Las condiciones del tiempo de guerra impidieron cualquier aumento importante en materia de evangelismo en Italia y Francia donde la feligresía adventista ya era pequeña; había una provisión demasiado limitada tanto de personal como de finanzas. A comienzos de 1916, por ejemplo, un informe enviado desde Italia a la *Review* indicaba que había sólo tres obreros adventistas para llevar los mensajes de los tres ángeles a 37 millones de personas en ese país. En Gran Bretaña la gente sufrió menos trastornos en su orden de vida debido a que la feligresía adventista era más fuerte, ya que había una menor participación directa en la destrucción de la guerra.

En Rusia la historia fue diferente. El colapso dramático del frente ruso en 1915 alteró grandemente la causa adventista.

Sin embargo, también trajo bendiciones. Aunque los ministros y colportores adventistas se vieron obligados a reubicarse muchas veces, fue posible mantener la impresión de libros y folletos para la venta. El mismo movimiento de la población rusa en vísperas del cambio de las líneas de batallas trajo más personas en contacto con los pocos obreros adventistas que estaban esparcidos. Con la revolución de 1917 vino más libertad religiosa, pero también penurias económicas y una inflación galopante. A mediados de 1918 un par de zapatos costaba $100 en un tiempo cuando el trabajador promedio recibía quizás un salario de ocho dólares diarios.

La actividad misionera adventista en África central y oriental fue alterada por las incursiones, el saqueo y la destrucción desatados para expulsar a Alemania de sus posesiones coloniales. Los misioneros adventistas alemanes fueron recluidos y enviados a campamentos de prisioneros de guerra en la India. Con su expulsión, los adventistas británicos trataron valientemente de establecerse en esas áreas y llenar el vacío, pero sus recursos financieros eran demasiado pequeños. Fue necesario extender una ferviente apelación a la Unión Escandinava para que diese $5.000 a fin de ayudar a continuar la obra anteriormente sostenida desde Alemania.

Surgimiento de los nazis

Al fin de la guerra los dirigentes de la iglesia invitaron a los creyentes en los Estados Unidos y Canadá a contribuir a un fondo especial para sus hermanos europeos que habían perdido sus casas y posesiones personales. También se necesitaba dinero para ayudar a comprar alimentos, que eran costosos debido a su escasez. A comienzos de 1920 se habían asignado $10.000 para estos propósitos.

Por destructiva que la Primera Guerra Mundial pareció ser entonces para la obra de la iglesia, resultó sólo un anticipo benigno de lo que iba a ocurrir durante la Segunda Guerra Mundial. Las dificultades para los adventistas alemanes comenzaron poco después que los nazis subieron al poder en 1933. Aunque muchos adventistas alemanes le dieron la bienvenida a la idea de un "Fuhrer" fuerte y fueron diligentes en saludar la svástica y en dar el saludo hitlerista, la policía secreta, a fines de 1933, disolvió repentinamente la iglesia en los Estados de Prusia y Hesse y confiscó las propiedades de la iglesia. Aunque esta orden fue más tarde revocada, mostró el probable curso de los eventos en un Estado totalitario.

Los dirigentes de la iglesia alemana aconsejaron a los miembros evitar completamente los asuntos políticos, pero pronto todo se volvió político. Los dirigentes mismos decidieron llamar al sábado simplemente el "día de reposo" y la Escuela Sabática se convirtió en Escuela Bíblica, todo en un esfuerzo por evitar el estigma que los nazis le atribuían a todo lo judío. Ni los jóvenes adventistas pudieron evitar la conscripción militar cuando fue introducida en 1935. Se les requirió a las niñas adventistas que pasaran seis meses en los Cuerpos de Trabajo. Tanto a estos jóvenes como a los adultos les resultó muy difícil ser eximidos del trabajo en sábado y pronto encontraron que su trabajo estaba regido por el Frente Laboral Nazi.

Toda vez que les era posible, los adventistas alemanes trataron de cooperar con el gobierno a fin de impedir que la obra fuese suprimida completamente. Puesto que los programas de beneficencia y temperancia de la iglesia reforzaban ciertos blancos nazis, un énfasis en estas áreas ganó la aprobación del Estado. No obstante, continuaron aumentando las restricciones. Se les impidió a los colportores vender sobre una base de comisión y tuvieron que ser colocados bajo salario. Resultaba casi imposible enviar misioneros o fondos fuera del país para apoyar a quienes ya

estaban en el extranjero. Todo esto sucedía a pesar de que las publicaciones adventistas recalcaban que los misioneros alemanes defendían las políticas extranjeras "pacíficas" del Fuhrer. Estas mismas revistas de la iglesia acogieron con beneplácito la anexión alemana de Austria, el territorio de los Sudetes y finalmente de toda Checoslovaquia.

Con el comienzo real de las hostilidades, las condiciones empeoraron rápidamente. La obra de publicaciones de la iglesia fue cerrada en 1940 debido a que el gobierno se negó a asignar papel para publicaciones religiosas no esenciales. Las leyes de conscripción fueron puestas en vigencia más minuciosamente, y aunque muchos hombres adventistas pudieron conseguir algún tipo de asignación militar como no combatientes, los que no cooperaban iban a la cárcel. El colegio en Friedensau tuvo que interrumpir su curso ministerial en 1941; dos años más tarde se cerró por completo y el gobierno lo convirtió en un hospital. Al comenzar el año 1939, no se les permitió más a las iglesias que recogiesen ofrendas, pero a través del subterfugio de recalificar el diezmo como "cuota de membresía I" y otras ofrendas como "cuota de membresía II", la iglesia pudo mantener una base financiera operativa mínima.

Cuanto más se prolongaba la guerra, especialmente después que la marea se volvió contra Alemania, más caóticas llegaron a ser las cosas. Las reuniones religiosas de la iglesia tuvieron que realizarse en secreto en las casas de los creyentes. Muchas familias se reubicaron. Las iglesias y los hogares eran destruidos por el intenso bombardeo de los aliados; las bajas civiles se elevaron. En 1950 los oficiales adventistas en Alemania estimaron que más de 3.000 miembros de iglesia, incluyendo a cincuenta ministros, habían sido muertos durante la guerra; otros 1.285 habían desaparecido. Más de 16.000 habían perdido sus casas al reubicarse, ya sea en forma forzada o voluntaria. Durante varios años después de 1945 la iglesia en Alemania continuó paralizada a causa de zonas de ocupación divididas, reforma monetaria y regulaciones militares. Sin embargo cuando se inició la década de 1950, actividades de socorro generosas, financiadas principalmente por adventistas de Norteamérica, y subvenciones liberales de la Asociación General para la reedificación de iglesias e instituciones, les permitieron a los adventistas alemanes llevar adelante una vez más una existencia bastante normal.

Las operaciones militares durante la Segunda Guerra Mundial fueron mucho más extensas y destructivas de las actividades civiles que en el conflicto de 1914-1918. La invasión italiana de Etiopía en 1935 interrumpió casi treinta años de obra adventista allí. Para 1939 todas las propiedades adventistas habían sido confiscadas y la mayoría de los misioneros adventistas se vieron forzados a abandonar el país. Afortunadamente, con la liberación de Etiopía en 1941, se les permitió a los adventistas reanudar las actividades médicas, evangelizadoras y educativas.

Guerra en China

Las tensiones en Asia, que se habían gestado por años, estallaron finalmente en 1937 cuando los japoneses comenzaron su guerra no declarada por la conquista de China. Fue en China donde primeramente resultó evidente para los misioneros adventistas el efecto destructor de los ataques aéreos distantes de las verdaderas líneas de batalla. Los medios de transporte eran blancos especiales de ataque, lo que hacía que los viajes fueran peligrosos e inciertos. Las incursiones aéreas constantes añadieron más tensiones sobre los nervios de las esposas de los misioneros, separadas frecuentemente de sus esposos. Los refugiados que procuraban escaparse de los invasores japoneses a menudo per-

dían todas sus pertenencias, fuera de lo que podían llevar en una pequeña valija. Para incrementar los problemas, aumentaron el bandidaje y el saqueo. Llegó a ser casi imposible obtener los suministros médicos necesarios. Aunque la mayor parte de la obra educativa fue trasladada a Hong Kong, donde hubo seguridad por varios años más, el patrocinio financiero declinó a medida que a los estudiantes del continente les resultaba difícil llegar a la escuela. Debido a sus viajes, los colportores entraron bajo sospecha por parte de ambos lados de la contienda. Frecuentemente eran arrestados y detenidos durante semanas, antes de recuperar su libertad.

A mediados de 1939 la denominación había perdido propiedades institucionales y templos en China por un valor aproximado de $400.000. Los ingresos de la iglesia procedentes de diezmos y ofrendas y de los servicios de la obra de publicaciones y médica disminuyeron agudamente, por lo que fue necesario que una cantidad de misioneros extranjeros regresasen a su país de origen. Miles de dólares de fondos de la iglesia fueron confiscados por las fuerzas de ocupación. Cuando en 1941 se extendió la guerra en el Pacífico, los misioneros norteamericanos y británicos en Hong Kong y en la China ocupada fueron recluidos. Algunos pasaron varios años en campos de prisioneros antes de ser repatriados y subsistieron con raciones escasas y bajo condiciones de vida primitivas.

Después de 1941, toda la obra adventista en la China ocupada fue llevada a cabo por obreros nacionales. Varios misioneros de ultramar continuaron dirigiendo la obra en las áreas no ocupadas desde la capital nacionalista, en Chungking. Aun allí no estaban libres del bombardeo constante, que varias veces casi destruyó el hospital adventista. La inflación era desenfrenada. Para la primavera de 1942, el arroz, que antes de la guerra se vendía por diez a quince dólares chinos por bolsa, llegó a costar 500 dólares chinos.

Las presiones inflacionarias no desaparecieron al fin de la guerra. Al escribir en la *Review* en los días finales de 1944, el tesorero de la Asociación General, W. E. Nelson, predijo que se requerirían de tres a ocho veces los $2.700.000 invertidos originalmente para reedificar las propiedades denominacionales destruidas en China y en el Lejano Oriente. Se calificaron como pérdidas completas la oficina central de la División en Singapur, el colegio en Nankín, la casa publicadora en Shanghai y varias academias.

En cuanto al Japón mismo, un misionero adventista notó a comienzos de 1938 que "nunca antes... había estado tan abierto a la difusión de las enseñanzas cristianas como hoy". Las iglesias adventistas estaban "encendidas con el mensaje". Todo eso cambió pronto. Cuando se extendió la guerra en China, aumentaron la vigilancia policial y el hostigamiento contra las iglesias cristianas. Antes del ataque a Pearl Harbor, la Asociación General había retirado todos los obreros de ultramar. En 1943 fue disuelta la Iglesia Adventista en Japón y se dio la orden de que se vendiesen sus propiedades, mayormente a causa del antagonismo del gobierno hacia la continua predicación de la segunda venida de Cristo, un evento que no figuraba en los planes de la elite militar de Japón. Ese mismo año fueron encarcelados 36 dirigentes adventistas y una cantidad de laicos.

Lo mismo sucedía en otras áreas donde los japoneses tenían el control. Los adventistas coreanos sufrieron una persecución especial; su dirigente, Choi Tai Heun, murió bajo tortura durante su encarcelamiento. El gobierno militar japonés se apropió de la casa publicadora adventista y vendió siete camionetas llenas de libros que estaban en el depósito como papel de desecho. Se les pidió a los miembros de iglesia que entregasen sus Biblias y

se les dijo que ya no podían considerarse adventistas, sino que debían ser miembros de cualquier fe religiosa que hubieran tenido antes de llegar a ser adventistas. Sin embargo estas dificultades no carecieron de una perspectiva consoladora. Cuando la iglesia reclamó la casa publicadora después de la guerra, pudo conservar las nuevas máquinas que habían sido instaladas durante el período del control militar japonés.

Guerra en el Pacífico

A medida que los japoneses se expandían por todo el sureste de Asia, las Filipinas, las Indias Orientales holandesas y las islas del Pacífico austral, variaba el trato que les daban a los adventistas. Los adventistas birmanos sufrieron en una manera muy similar a la de los coreanos. Tal vez porque no había muchos cristianos en las Filipinas, los japoneses tuvieron allí una actitud más tolerante. A los misioneros norteamericanos se les concedió en realidad cierta cuota de libertad hasta el último año de la guerra. A veces los adventistas filipinos encontraban que sus principios como no combatientes eran mal entendidos por las guerrillas filipinas, pero en general, el adventismo prosperó a pesar de las restricciones del tiempo de guerra. Bajo un liderazgo nacional, más de 5.000 personas se bautizaron en las Filipinas de 1943 a 1945.



Kata Rangoso (1902-1964), hijo del cacique de una tribu de las Islas Salomón, se convirtió en adventista mientras asistía a una escuela de una misión adventista. Durante la Segunda Guerra Mundial, dirigió la iglesia en las Islas Salomón y ayudó a rescatar aviadores aliados a riesgo de su propia vida.

Cuando la guerra se extendió a Nueva Guinea y a las Islas Salomón, primero los misioneros y más tarde los funcionarios del gobierno huyeron ante el avance de los japoneses. En esos días llenos de tensión, los oficiales que se sentían acosados por las presiones de la guerra hacían demandas que los adventistas locales consideraban que no podían cumplir a conciencia. Kata Rangoso fue uno de aquellos a quienes se ordenó fusilar por insubordinación. Sin embargo, cuando el pelotón de fusilamiento estaba en su lugar, ¡el oficial fue incapaz de dar la orden final de fuego! Tres veces intentó hacerlo, pero cada vez fracasó. Colocado en prisión, Rangoso y un compañero fueron más tarde librados misteriosamente en una manera parecida a como Pedro fue librado de Herodes. Rangoso regresó a su villa y organizó una red de rescate que salvó de los japoneses a veintenas de aviadores aliados que habían caído.

Entre las experiencias más interesantes de la guerra procedentes del Pacífico austral estuvo la de la lancha misionera *Portal*, que un oficial aliado en retirada ordenó que fuese quemada. Los adventistas locales, que oraban por un milagro, notaron con emoción que repentinamente las llamas se apagaron justo después de la partida del oficial. Rápidamente arrastraron el bote hasta un arroyuelo, donde se le hizo un buen camuflaje. Como una medida de precaución, el motor fue completamente desmantelado y se esparcieron las distintas

piezas entre diferentes creyentes para salvaguardarlo. Varios años más tarde, cuando el pastor Norman Ferris pudo regresar al área, se quedó asombrado al encontrar al *Portal* entero y en condiciones de navegar. Lamentablemente, ¡no había motor! Rápidamente corrió la voz: "Maestro querer rápidamente motor perteneció una vez a *Portal*". Se necesitaron tres semanas para recoger y rearmar todas las partes del motor y hacer que el *Portal* estuviera listo una vez más para prestar servicio, pero se lo reconstituyó y navegó miles de kilómetros entre las Islas Salomón.

Conquistas nazis

Así como la guerra se extendió desde China por toda Asia oriental y el Pacífico, de la misma manera en Europa la toma alemana de Checoslovaquia fue seguida en 1939 por la conquista de Polonia, y en 1940 por la caída de Dinamarca, Noruega, Holanda, Bélgica y Francia. Los Balcanes cayeron bajo el control alemán directo o indirecto antes del ataque de Hitler a Rusia en 1941. Ya en 1939 las presiones nazis condujeron a la clausura del 90 por ciento de las iglesias adventistas en Rumania. Antes del fin de la guerra más de 3.000 adventistas rumanos fueron encarcelados, algunos con sentencias de 25 años.

Docenas de familias adventistas, ansiosas de evitar problemas con las fuerzas alemanas de ocupación, trataron de escapar antes de que llegasen. Esto fue particularmente cierto en Bélgica y Francia, donde todavía eran vívidos los recuerdos de 1914-1918. En esas áreas los colportores adventistas habían sido el medio principal para esparcir los mensajes de los tres ángeles. Sin embargo pronto estos hombres no tenían nada para vender, aunque pudieran moverse de un lado al otro con una libertad parecida al tiempo anterior a la guerra. Tan rápida fue la conquista alemana que en términos generales las iglesias y las instituciones adventistas sufrieron sólo una destrucción menor en los países ocupados. Polonia, que se convirtió en el principal campo de batalla durante el último año de la guerra, fue una excepción a esta regla.

En todos los países ocupados los adventistas sufrieron muchas privaciones tanto como individuos cuanto como iglesia. Había escasez de alimento y de muchas necesidades básicas y por lo tanto se los racionaba. Los adventistas holandeses encontraban que frecuentemente las escasas provisiones de comida disponibles aparecían en sábado. Esto ponía sus principios a prueba. Otras áreas sufrieron cuando se sacaba a los dirigentes para que cumpliesen trabajos forzados o fuesen a campos de concentración.

Sin embargo, a pesar de tales privaciones, la iglesia prosperó. Con todas las dificultades, "los años 1943 y 1944 fueron los mejores en ganancia de almas y en finanzas para nuestra obra en los Países Bajos". La que había sido una feligresía adventista de 400 miembros en Polonia en 1940 había crecido a 1.000 cinco años más tarde. En medio de la guerra 400 personas fueron bautizadas en Noruega en el período de un año. Precisamente cuando los aliados estaban invadiendo Normandía, H. W. Lowe informó desde Inglaterra que 1944 parecía ser "el mejor año de la guerra" para la ganancia de almas. Soldados ingleses estaban celebrando reuniones grandes en varios campamentos militares.

Rehabilitación

Al fin de la guerra, una Europa deshecha se arrastró por varios años después que las hostilidades cesaron en mayo de 1945. Un año y medio más tarde, los obreros adventistas todavía se desmayaban frecuentemente de hambre al tratar una vez más de preparar y producir publicaciones para la iglesia. No es de sorprenderse, porque en muchos lugares se esperaba todavía

que el europeo promedio subsistiera con un huevo cada dos meses, 1.800 gramos de papas *o* de repollo *o* de nabos por semana, 330 gramos de pan y tres cuartos de litro de leche descremada por *semana.* Un individuo era afortunado si podía conseguir 450 gramos de mantequilla cada tres meses.

Para ayudar a enfrentar estas y otras necesidades de los tiempos de la guerra, los adventistas en Norteamérica dieron liberalmente tanto dinero como ropa usada utilizable. Se establecieron depósitos especiales en Nueva York y San Francisco. Durante la década de 1940 se despacharon desde estos depósitos casi 1.270.000 kilogramos de ropa a 41 países y grupos de islas. En adición, se dieron más de $2 millones con propósitos de beneficencia; gran parte de esto se usó para comprar más de 1.900 toneladas de alimento. En 1946 se recibió una Ofrenda Especial de Rehabilitación de más de $1 millón para comenzar el trabajo de reemplazar las lanchas misioneras perdidas, los templos, las casas publicadoras, las escuelas, etc. La Asociación General agregó a esto más de $4 millones que habían sido ahorrados durante la guerra con el propósito de contribuir a la reconstrucción. Distaba mucho de ser suficiente. Pasarían años antes de que pudieran repararse los daños físicos causados por la guerra.

La capacidad de Norteamérica de ayudar tan sustancialmente al fin de la guerra señala una diferencia importante entre el efecto de la guerra sobre los adventistas norteamericanos y sobre los de Gran Bretaña, Alemania, las Filipinas y China. La guerra estimuló la prosperidad económica en Norteamérica y muchos adventistas llegaron a ser relativamente ricos en comparación de años anteriores. Viéndose libres de los ataques aéreos destructivos y las gigantescas batallas que arrasaron tantas ciudades europeas, los adventistas norteamericanos experimentaron su mayor sufrimiento al enviar a miles de sus jóvenes para unirse al Ejército y a la Marina gigantescos creados para poner fin al poderío del Eje.

No combatientes

Tras la caída de Francia en 1940, en los Estados Unidos se vio un impulso por prepararse para la guerra similar al que hubo en 1916, lo que condujo al Congreso a aprobar la primera ley de conscripción de la nación en tiempo de paz. Esta vez los adventistas se habían adelantado a sus compatriotas en tratar de preparar a los miembros de iglesia para el servicio como no combatientes. El camino seguido por la denominación no había alcanzado su objetivo rápida o fácilmente. A lo largo de toda la década de 1920 y a comienzos de la de 1930 algunos dentro de la iglesia, sin duda afectados por la inclinación al pacifismo de parte de la mayoría de los grupos protestantes, arguyeron que los miembros de iglesia no debían apoyar la guerra; ni siquiera deberían comprar los bonos de guerra del gobierno. Pero otros deseaban que en todos los colegios adventistas se impartiese un entrenamiento permanente en técnicas de primeros auxilios y enfermería. Algunos urgían que se iniciasen las técnicas de adiestramiento elemental para la juventud adventista de modo que su destreza en las maniobras básicas ganase el favor de los oficiales en caso de su reclutamiento. Sin embargo, cuando en 1927 se inició un programa de adiestramiento en el Colegio Misionero Emmanuel, pronto se lo discontinuó por las críticas de que era "demasiado militarista".

Conversaciones ocasionales entre los dirigentes de la Asociación General durante la década de 1920, determinaron que no se elaborase ningún programa concreto ni se realizase ningún cambio básico en la posición "histórica" de la iglesia, a saber, que nuestros jóvenes fueran no combatientes. Aquellos que se viesen más directamente involucrados en cualquier

reclutamiento del ejército, continuarían estando preocupados. En 1930 la Asociación de Estudiantes del Colegio de Walla Walla le planteó a la Junta Ejecutiva de la Asociación General una cantidad de preguntas concernientes al servicio militar. Entre otras cosas ellos deseaban (1) un consejo en cuanto a, si en tiempo de emergencia nacional, era sabio enrolarse o convenía esperar el reclutamiento, (2) una aclaración sobre los deberes que era propio hacer en sábado al estar en el servicio militar, (3) una opinión en cuanto a si alguna vez era correcto portar armas, y (4) si la iglesia hacía distinciones o no, dependiendo de la naturaleza moral del conflicto, respecto a la cantidad de servicio militar que podía prestarse. Los estudiantes sentían que un tiempo de paz era el momento para elaborar una "posición denominacional unificada" respecto a todas estas preguntas.

Los administradores de la Asociación General no tomaron ningún acuerdo respecto a las preguntas de los estudiantes de Walla Walla, fuera de referir el asunto a la sesión de la Asociación General que se reuniría más tarde ese año. Allí, en una de las últimas reuniones, se estableció una comisión de siete miembros para estudiar todos los aspectos de la posición de los no combatientes. Durante los pocos años siguientes esta comisión se reunió una cantidad de veces. C. S. Longacre, un miembro de la comisión, informó en 1933 que en cada reunión "encontramos que hay un desacuerdo muy decidido entre los miembros sobre esta cuestión de no combatir… Hasta el momento no hemos podido llegar a ningún acuerdo unificado sobre ninguna proposición".

Finalmente en ocasión del Concilio de Primavera de 1934, la junta de la Asociación General aprobó un panfleto, con algunas revisiones, *Our Youth in Time of War* (Nuestra juventud en tiempo de guerra), preparado por uno de los administradores de la Unión de Columbia. Este panfleto asumía una posición muy vigorosa que apoyaba el servicio de los no combatientes; se criticaba a los pacifistas extremos, a los objetores [de la guerra] por razones de conciencia y a los antimilitaristas acusados de favorecer la "paz a cualquier precio". Algunos miembros de iglesia se molestaron con el tono y el contenido del panfleto, sintiendo que comprometía la posición anterior de la iglesia de que los miembros tenían el derecho "en todo tiempo y lugar" de actuar "de acuerdo con los dictados de su convicción personal".

Cuerpo de Cadetes Médicos

Pero el número de pacifistas entre los adventistas y de objetores totales de la guerra por razones de conciencia no era ni grande ni influyente. En cambio, la marea comenzó a volcarse en favor de una preparación más definida de la juventud adventista para un posible servicio militar. Un paso importante en esta dirección ocurrió en 1934 en el Colegio Unión, donde el Dr. Everett Dick había persuadido al personal docente del colegio, a la administración y a la junta directiva a que aprobasen la formación de un Cuerpo Médico especial del Colegio. Dick, con la ayuda del comandante Emil H. Burger, un médico y oficial regular del ejército radicado en Lincoln, Nebraska, elaboró un programa de entrenamiento básico en las técnicas médicas militares del ejército. Para enero de 1934 cada joven de 17 años o más inscrito en el Colegio Unión se estaba adiestrando de una a una hora y media por semana en lugar de la clase de educación física.

Dos años después que empezó el programa del Colegio Unión, el Comandante de Reserva del Ejército Cyril B. Courville introdujo un programa similar en el sur de California. Courville estaba con el personal del Hospital Adventista White Memorial, en Los Angeles. También se hallaba a cargo de las técnicas de entrenamiento



E. N. Dick (1898-1989), profesor de historia en el Colegio Unión, inauguró el programa de entrenamiento del Cuerpo de Cadetes Médicos a fin de preparar a la juventud adventista para el servicio militar.

para el Hospital General 47°, una unidad de reserva del ejército patrocinada por el Colegio de Evangelistas Médicos. El Cuerpo de Cadetes Médicos de Courville gozaba del beneplácito del Inspector General de Sanidad de los Estados Unidos, y más bien renuente y tardíamente, de la Asociación General. Los miembros del Cuerpo de Cadetes Médicos obtenían un entrenamiento en cierto modo más extenso y detallado que el grupo del Colegio Unión de Dick; Courville también ponía más énfasis en el entrenamiento de los oficiales potenciales.

Para el verano de 1937, cuando los educadores adventistas de toda Norteamérica se reunieron en un concilio en Asheville, Carolina del Norte, la situación europea ya tenía un carácter ominoso para los observadores perspicaces. El Dr. Dick no tuvo problemas para interesar en su programa del Cuerpo Médico a muchos educadores de otros colegios. Durante los años siguientes sus conceptos fueron llevados a la práctica en otros colegios adventistas. Luego, con la guerra europea en camino, el Concilio Otoñal de 1939 le dio su bendición oficial al programa del Colegio Unión, aunque se adoptó el nombre de Courville, Cuerpo de Cadetes Médicos. A fines de 1939 los dirigentes adventistas "habían puesto en marcha la maquinaria organizativa para darle a su juventud el entrenamiento médico-militar del más alto grado que podía encontrarse fuera del Cuerpo Médico del Ejército de los Estados Unidos". Este hecho condujo a los adventistas a estar "mejor preparados para el servicio militar que cualquier otro grupo privado en los Estados Unidos".

La Ley de Servicio Selectivo de los Estados Unidos de 1940 incluía la provisión de que los objetores por razones de conciencia a quienes se reclutara fuesen asignados al servicio de no combatientes. Como en 1917, quedaba al criterio de la junta de reclutamiento local decidir en cuanto a la validez de los reclamos de cada recluta. En contraste con lo ocurrido en 1917-1918, pocos adventistas experimentaron dificultades serias en conseguir que se reconociesen sus escrúpulos de conciencia. Esto no significó que no sufrieran hostigamiento durante su entrenamiento básico; frecuentemente ocurría eso. Por lo general, sin embargo, esto desaparecía una vez que se asignaba al soldado al adiestramiento médico y especialmente cuando servía en combate.

El valor del Cuerpo de Cadetes Médicos se demostró al comienzo de la guerra. Los egresados adventistas del programa de este cuerpo informaban que sus habilidades recientemente adquiridas frecuentemente les reportaban ascensos tempranos y les granjeaban privilegios para los días sábados. Para 1943 había unos 12.000 adventistas en programas

de entrenamiento del Cuerpo de Cadetes Médicos en colegios, academias o en campamentos especiales de verano.

En el otoño de 1940 la Asociación General reactivó la Comisión de Servicio de Guerra y trajo a C. B. Haynes de la presidencia de la Asociación de Michigan para que la encabezase. Haynes hizo un trabajo concienzudo informando de sus derechos a los reclutas adventistas, aconsejándoles en cuanto a problemas que encontrarían (principalmente respecto a la observancia del sábado), y ejerciendo presión sobre el Ejército para que asignase a todos los adventistas al Cuerpo de Cadetes Médicos, donde experimentarían menos dificultades para cumplir sus deberes de acuerdo con su conciencia. A Haynes no le gustaba el término "objetores por razones de conciencia". Hizo lo mejor que pudo para promover la idea de que los adventistas eran "cooperadores por razones de conciencia". Antes de que la guerra terminase, los oficiales del ejército habían aceptado este punto de vista. En un grado no pequeño esto se debió al hecho de que "centenares de adventistas se distinguieron en batalla y se los premió con numerosas menciones honoríficas".

"Héroes" adventistas

El espacio no permite contar en detalle las historias de estos "héroes" adventistas, pero la mención breve de varias de ellas ilustra por qué el Ejército y muchos otros norteamericanos se formaron un nuevo concepto, por lo menos de algunos de los "objetores por razones de conciencia". Entre ellos estuvo el ayudante de sanidad Duane Kinman, del Colegio de Walla Walla, a quien se lo apodó "el cirujano de la trinchera" después de haber salvado la vida de un soldado al efectuar una traqueotomía en el campo de batalla. Kinman usó un cortaplumas y una pluma fuente perforada con notable éxito, considerando el hecho de que nunca había visto la ejecución de este tipo de operación,



En las décadas de 1940 y 1950, el entrenamiento del Cuerpo de Cadetes Médicos (CCM) llegó a ser común en los campus de las escuelas secundarias y colegios adventistas de toda Norteamérica y en otras regiones del mundo. Este programa fue especialmente efectivo en las divisiones Sudamericana, Interamericana y del Lejano Oriente. El entrenamiento del CCM incluía adiestramiento en batallas simuladas para aquellos que servirían como cadetes médicos.



El cabo Desmond Doss se convirtió en un héroe en el mundo adventista cuando ganó la Medalla de Honor del Congreso por su valor como ayudante médico durante la batalla de Okinawa en la Segunda Guerra Mundial. La Medalla de Honor del Congreso es la condecoración militar más elevada que ofrece Estados Unidos.

pero sólo había oído la descripción de ella en una conferencia. Y también estuvo el caso de Keith Argraves, decidido a ser un soldado paracaidista médico. Argraves se distinguió en el norte de África, fue capturado por los alemanes y pasó largos meses como prisionero de guerra.

Pero indudablemente el militar adventista estadounidense que más captó la imaginación de la nación fue Desmond T. Doss, uno de los primeros reclutas del Ejército quien enfrentó considerable dificultad en su deseo de honrar el sábado. Doss estuvo con la infantería norteamericana en los desembarcos en Guam y las Filipinas, pero fue durante una de las últimas batallas del Pacífico, en la isla de Okinawa, donde se hizo famoso. Allí, en un sábado de mayo de 1945, Doss fue a ayudar a su compañía. Cuando los hombres fueron obligados a descender un risco, Doss quedó atrás hasta que hubo bajado y puesto en salvo a 75 hombres heridos. Herido tres veces antes de que terminase la batalla, Doss llegó a ser el primer objetor por razones de conciencia a quien se le concedió la condecoración militar más alta de la nación, la Medalla de Honor del Congreso; la recibió de manos del Presidente Harry S. Truman en una ceremonia especial en el jardín de la Casa Blanca.

Hubo también actos de heroísmo de un tipo diferente cumplidos por centenares de soldados adventistas en ultramar. Al final de la guerra ellos trabajaron durante su tiempo libre para ayudar a reconstruir capillas deshechas en las Filipinas o en Alemania, para atender clínicas para la población civil, o para distribuir alimento y ropa a víctimas de guerra. Fueron los primeros adventistas que muchos creyentes de áreas devastadas por la guerra vieron desde la partida de los misioneros adventistas.

Las guerras en una visión retrospectiva

La experiencia de las guerras mundiales hicieron mucho para relacionar a los gobiernos y a miles de personas con las creencias adventistas; de otro modo, algunos de ellos podrían no haber conocido nada acerca de los adventistas. El estatus de no combatiente, preferido denominacionalmente, hizo mucho para modelar la manera en que la iglesia enfocó la cuestión del servicio militar de los adventistas en años posteriores. A medida que seguían estableciéndose los efectivos militares en la era posterior a la Segunda Guerra Mundial y se desataban conflictos en África, Corea, Asia sudoriental y en el Medio Oriente, resultó más evidente la pertinencia de la noción de los adventistas como cooperadores por razones de conciencia sustentada por Carlyle B. Haynes. Unidades de Cuerpos

de Cadetes Médicos florecieron en Corea, Taiwan, las Filipinas, Brasil y Líbano en los años posteriores a la guerra.

En un esfuerzo por encontrar un modelo a seguir al tratar con adventistas en las fuerzas militares, Getulio Vargas, presidente electo de Brasil en 1950, pidió específicamente a los dirigentes adventistas brasileños que se familiarizasen con lo que la iglesia en los Estados Unidos estaba haciendo por sus jóvenes de edad militar, de modo que él pudiera seguir el mismo patrón. El Cuerpo Brasileño de Cadetes Médicos que se organizó como resultado de este pedido llegó a ser tan bien conocido por sus cursos en primeros auxilios, conducción de ambulancias y disciplina militar básica que los líderes militares brasileños enviaron a centenares de sus propios reclutas a los campamentos adventistas para recibir entrenamiento.

A mediados de la década de 1950 surgió en los Estados Unidos otro caso de cooperación por razones de conciencia cuando líderes militares preguntaron si soldados adventistas escogidos podrían constituir un grupo de control especial para investigar los antídotos de defensa para las enfermedades que las fuerzas armadas probablemente encontrarían, muy especialmente en la guerra biológica. Algunos críticos sospechaban que los resultados de la investigación llegarían también a ser parte de la guerra biológica ofensiva, y sugirieron que era ciertamente una ironía extraña que una iglesia que recalcaba vigorosamente los principios de los no combatientes ayudase de esa manera a los militares. Pero el proyecto siguió adelante a pesar de esas críticas, y como fruto de la investigación aparecieron nuevos tratamientos y medicinas que preservaron la vida de la gente. Hasta que la ley de conscripción de los Estados Unidos expiró en 1972, más de 2.000 adventistas se convirtieron en objeto de estudio en esta investigación llamada Proyecto Whitecoat.

En los Estados Unidos se desarrolló la idea de que el servicio militar era un trabajo legítimo para el tiempo de paz, y aun después que terminó la conscripción algunos adventistas se ofrecían para el servicio militar. Mucho antes de que esta tendencia se estableciese, la capellanía militar se convirtió en una profesión que unos pocos clérigos adventistas decidieron abrazar. En su papel como oficiales del ejército estaban en una posición ventajosa para ministrar a las necesidades espirituales de hombres y mujeres adventistas como también a los de aquellos pertenecientes a otras comuniones religiosas. Barry Black, un ministro afroamericano, llegó a ser el segundo jefe de los capellanes de la Marina de los Estados Unidos.

La experiencia norteamericana con los adventistas como personal médico no combatiente en el servicio militar puede haber sido la que sobresalió en la denominación, pero sólo porque más adventistas sirvieron en las fuerzas armadas de los Estados Unidos que en ningún otro país durante cada una de las guerras mundiales. Las convicciones de patriotismo y lealtad diferían grandemente de persona a persona como también de país a país. Los gobiernos también mantenían diferentes filosofías sobre la libertad según se aplicaban a los hombres y mujeres en uniforme, lo cual eventualmente hizo que los dirigentes de la iglesia dejasen a la persona la decisión respecto a la condición de no combatiente. La posición de no combatiente nunca llegó a ser un principio de fe del cual dependía el ser miembro de la iglesia. Desafortunadamente, la cuestión se transformó en un debate ardiente, especialmente entre adventistas que vivían bajo gobiernos autoritarios. En Alemania y en la Unión Soviética estas cuestiones causaron movimientos cismáticos.

El servicio militar obligatorio en algunos países durante el tiempo de paz como también las dos guerras mundiales

y sus consecuencias, produjeron resultados mixtos. En algunos países hubo hombres adventistas que pasaron años en prisión antes que entrar en el servicio militar como combatientes. En otros casos menos estrictos el servicio militar obligatorio proveyó una oportunidad para que los adventistas desarrollasen un modus operandi con el gobierno, demostrando que ya sea que estuviesen en el ejército o no, podían ser buenos ciudadanos de sus propios países como también miembros de una "familia" espiritual mundial. Las presiones externas parecían realzar el *sentimiento de unidad, y los adventistas habían enfrentado desafíos a la unidad desde sus primeros años.*

Lecturas sugerentes para este tema

Experiencias de tiempo de guerra:

F. M. Wilcox, *Seventh-day Adventists in Time of War* (1936), contiene detalles de los adventistas durante la Primera Guerra Mundial.

Reuben Hare, *Fuzzy-Wuzzy Tales* (1950) es un relato de adventistas de las islas del Pacífico en áreas donde hubo batallas durante la Segunda Guerra Mundial.

Lilya Wagner, *To Linger Is To Die* (1975), presenta memorias de la huida de su familia de Europa oriental a fines de la Segunda Guerra Mundial.

A. W. Spalding, *Origin and History of Seventh-day Adventists*, t. 4 (1961), pp. 221-325, provee material anecdótico sobre ambas guerras mundiales y sobre misioneros adventistas apresados por la guerra.

René Noorbergen, *Shadow of Terror* (1990), es un relato autobiográfico de la vida en los Países Bajos ocupados por los nazis durante la Segunda Guerra Mundial.

Herbert Ford, *Flee the Captor* (1966), relata las experiencias de la batalla de un adventista contra el Holocausto.

Adventistas como colaboradores por razones de conciencia:

E. N. Dick, "The Adventist Medical Cadet Corps as Seen by Its Founder", *Adventist Heritage*, t. 1, Nº 2, Julio de 1974, pp. 18-27, reflexiona sobre el Cuerpo de Cadetes Médicos después que expiró la ley de conscripción de los Estados Unidos.

Robert L. Mole y Dale M. Mole, *For God & Country* (1998), cuenta la historia de la Operación Whitecoat.

Nino Bulzis, "The Challenge of Wartime Service", *Adventist Review,* 17 y 24 de febrero, 1983, es una revisión histórica en dos partes de la posición adventista de no combatir.

Bárbara Westphal, *A Man Called Pedro* (1975), pp. 31-41, es un relato popularizado de un joven adventista que responde al servicio militar obligatorio en el ejército argentino, y el origen del reconocimiento de Argentina de los privilegios de la observancia del sábado para los militares.

PARTE TRES

LA GLOBALIZACIÓN DE LA IGLESIA, 1945-2000

Mientras el mundo despejaba el montón de cenizas de la Segunda Guerra Mundial, los adventistas emprendían la reconstrucción de su iglesia, pero poco después, rivalidades globales dividían nuevamente a la iglesia con filosofías político-económicas que quizás eran más divisivas que la guerra. Con éxito diverso, la iglesia mantuvo su identidad dentro de este nuevo ambiente de superpotencias que se contrapesaban mutuamente con superinstrumentos de muerte y superplanes de dominación mundial. Hacia el fin del siglo esta mezcla competitiva de política y economía se suavizó, y en algunos lugares se desmoronó, para permitir que la iglesia funcionase más libremente. Durante los años después de 1945 los adventistas pasaron por tres experiencias transformadoras que afectaron su *mensaje*, su *feligresía* y su *misión*. De una manera u otra, la mayoría de los eventos en el adventismo después de 1945 estuvieron relacionados con estos tres asuntos.

Reconociendo que en un mundo crecientemente sofisticado necesitaban acoplar el sostén intelectual con el atractivo espiritual del Evangelio, los dirigentes de la iglesia en la década de 1950 comisionaron a eruditos adventistas la producción de un comentario bíblico adventista, colocaron el fundamento para un centro teológico permanente —el Instituto de Investigación Bíblica— y establecieron los comienzos del Instituto de Investigación de Geociencia. El impacto más amplio de este movimiento intelectual sobre el *mensaje* es el tema de la Parte IV de esta obra, pero en la Parte III notamos la tendencia a la profesionalización que se extendió por toda la iglesia, recalcando también la educación superior como un intento para convencer al mundo cristiano que el adventismo era una iglesia protestante legítima.

Respecto a la *feligresía*, la tendencia de la iglesia fuera de Norteamérica a crecer más rápidamente generó feligresías masivas en Latinoamérica, África y partes de Asia. La iglesia comenzó a inclinarse hacia áreas distantes de Norteamérica, históricamente el punto focal de poder. En formas que no se habían experimentado previamente, los programas denominacionales y los problemas de reglamentos y de gobierno, en un tiempo considerados como cuestiones estadounidenses, se convirtieron en asuntos mundiales. Norteamérica cortó sus viejos lazos con la Asociación General y llegó a ser más similar a las otras divisiones del mundo, aunque en algunos respectos no renunció a su papel único en la denominación. La única certeza era que la iglesia ya no era más una entidad estadounidense.

Las guerras mundiales, libradas ostensiblemente para proteger la dignidad humana, condujeron a los adventistas en todas partes a esperar que la iglesia se convirtiese en una verdadera organización mundial y que reflejase el cambio social. Como resultado, la iglesia llegó a ser más consciente socialmente al tratar con sus propios miembros como también con los no miembros. La diversidad étnica, los derechos de la mujer, los asuntos de la familia y el estilo de vida adventista tradicional eran cuestiones que llenaron la agenda adventista durante este período.

Con respecto a la *misión* denominacional, los dirigentes adventistas formularon un cambio revolucionario en el concepto y la metodología para llevar el Evangelio al mundo. Si hay una característica singular de la iglesia que se destacó durante la década final del siglo fue la influencia de la Misión Global que lo saturó todo.

Por encima de todo, éstos fueron años de fermento y de paradojas. La iglesia se volvió más sofisticada pero todavía predicaba un Evangelio sencillo. Llegó a ser más diversa, pero permaneció unificada. Organizó una serie asombrosa de actividades, pero su propósito seguía siendo único.

CAPÍTULO 24

El desarrollo de un ministerio profesional

En 1892, O. A. Olsen, presidente de la Asociación General, le expresó a W. C. White sus serias dudas sobre la calidad de los ministros adventistas, y los llamó "excesivamente débiles". Una década más tarde A. G. Daniells se hizo eco de esta opinión al declarar que la cuestión más urgente que enfrentaba la iglesia era la de mejorar la calidad profesional de los pastores. Por fuerte que fuese su convicción, como presidente de la Asociación General enfrentaba problemas de organización y la demanda inmediata de obreros tanto en los Estados Unidos como en el extranjero, lo que le impedía hacer mucho al respecto.

Una de las razones para establecer colegios adventistas en Norteamérica fue la de preparar ministros calificados, pero la necesidad de pastores había sido tan aguda que pocos estudiantes terminaban sus cursos antes de entrar en el servicio activo. En países fuera de Norteamérica los primeros pastores eran misioneros, pero con el tiempo los obreros nacionales también entraron en el trabajo ministerial como resultado de haber completado una preparación rudimentaria en escuelas preparatorias o a veces después de su éxito como colportores. Como un remedio del problema en Norteamérica, Olsen introdujo cortos "institutos ministeriales" que se extendían desde varias semanas a tres meses. Con la ayuda del Departamento de Educación de la Asociación General, Daniells desarrolló un curso de lectura como un programa de automejoramiento para predicadores, el cual benefició fundamentalmente a obreros estadounidenses. L. H. Christian notó en 1928 que los obreros de otros campos necesitaban una mejor preparación, tanto como los de Norteamérica.

Los dirigentes de la iglesia nunca descontaron el poder capacitador del Espíritu Santo en la vida y obra de los ministros. Pero aunque consideraban que la parte fundamental de la profesión ministerial era un sentido de llamamiento personal al ministerio, también llegaron a contemplar la preparación profesional como una parte tácita de esa convicción. Debido a

que el evangelismo constituía un aspecto central del adventismo, la preparación ministerial giraba en torno a técnicas efectivas de ganancia de almas como también las técnicas para pastorear las congregaciones. Capacitar al ministro demandaría más que institutos y programas informativos; requeriría que los adventistas estuvieran dispuestos a gastar cantidades cuantiosas de dinero para desarrollar programas profesionales que llegasen a ser una parte integral de la educación superior de la denominación, y con el tiempo, la formación de un seminario con un programa orientado desde el punto de vista adventista, comparable en calidad académica a los seminarios protestantes bien establecidos. A fin de llegar a ser obreros bien informados y expertos en su profesión, los ministros en perspectiva invertirían años de su vida en prepararse, y a medida que la iglesia creciese en campos fuera de Norteamérica, también se ofrecería una educación con programas adaptados al lugar. Daniells y sus colegas visualizaron un nivel de rendimiento profesional compatible con el poder absorbente del mensaje que los adventistas llevarían al mundo.

La Asociación Ministerial

Aunque algunos dirigentes de la iglesia consideraban muy deficiente el ministerio adventista fuera de Norteamérica, fue de Australia de donde llegó a la Asociación General la idea de una asociación ministerial, interesada primariamente en los problemas que enfrentaban los pastores y evangelistas. A. W. Anderson, un educador y ministro de experiencia, organizó en 1920 una asociación ministerial para los obreros australianos. Instituyó un curso de lectura e inició una revista, *The Evangelist* (El evangelista), en la cual los miembros compartían los resultados de su estudio y experiencia. Fue tan pronunciado el entusiasmo por esta nueva organización que la Asociación General decidió adoptarla en 1922.

En vez de ser un departamento administrativo, la nueva Comisión Ministerial (pronto rebautizada con el nombre de Asociación Ministerial) fue más similar a una agencia responsable de recoger y distribuir información sobre inquietudes profesionales del ministro, y animaba a los jóvenes a entrar en la profesión. A. G. Daniells, que a duras penas pudo verse libre del cargo de presidente de la Asociación General, encabezó la nueva comisión.

Antes de comenzar esta nueva tarea Daniells examinó su propia condición espiritual. Estudió intensivamente los escritos publicados de Elena de White, especialmente sus artículos aparecidos en la *Review and Herald.* Se sintió impresionado con los repetidos llamados al reavivamiento y la reforma, y por primera vez pareció realmente comprender la importancia del mensaje de 1888 de la justificación mediante la fe en Jesús. A lo largo de 1923, 1924 y 1925 celebró una serie de institutos ministeriales en Norteamérica. Exaltó a Jesús y mostró la necesidad de una relación *personal* con él. Subrayó el amor por Cristo como el punto dominante de cada doctrina adventista y señaló la necesidad de una justicia por la fe experimentada antes de la lluvia tardía y el regreso de Cristo.

Los corazones fueron conmovidos. L. E. Froom, ex director de *Watchman* (El Guardián*)*, se unió a Daniells para colaborar en la preparación de literatura que desarrollase el material de los institutos. Ayudó a completar el libro de Daniells, *Christ Our Righteousness (Cristo nuestra justicia)*, publicado en 1926, a lo que siguieron folletos que contenían nueve estudios bíblicos sobre la importancia de la vida espiritual personal. Al año siguiente, 1927, Meade MacGuire produjo

His Cross and Mine (Su cruz y la mía), y en 1928 bajo el título *The Coming of the Comforter (La venida del Consolador)*, Froom publicó conferencias sobre el Espíritu Santo presentadas durante los institutos de 1927. Había llegado a ser evidente que Daniells estaba tratando de alcanzar a tantos como fuera posible de los 5.000 miembros de la Asociación Ministerial con programas de lectura, contactos personales y un volumen creciente de publicaciones para estimular una espiritualidad más profunda y una actividad ganadora de almas más efectiva.

Daniells quería una revista mensual regular especialmente para predicadores, pero los dirigentes financieros de la iglesia objetaron que eso costaría demasiado. Comenzó con un boletín mimeografiado con diferentes versiones para distintas categorías de obreros, pero tropezó con problemas al tratar de satisfacer a todos los suscriptores. Finalmente aquellos que se habían opuesto a la propuesta original de Daniells se dieron por vencidos y llegaron a la conclusión de que después de todo una sola revista podría ser algo menos costoso. Como resultado, *The Ministry (El Ministerio Adventista)*, dirigida por Froom, nació en enero de 1928.

Preparación profesional

La declinación de la salud de Daniells condujo a su jubilación en 1931, pero hasta su muerte cuatro años más tarde él permaneció vitalmente interesado en que los ministros adventistas cultivasen una experiencia espiritual personal profunda y creciente. Creía que durante gran parte de su carrera él había estado tan ocupado que había descuidado nutrir su propia vida espiritual. Pasó sus últimos años advirtiendo a sus colegas que evitasen "este peligro de una actividad absoluta para Dios". I. H. Evans sucedió a Daniells como secretario de la Asociación Ministerial y él, junto con otros dirigentes adventistas prominentes, continuó recalcando la necesidad de que los ministros cultivasen su vida espiritual. En 1940 C. B. Haynes declaró que si bien una gran erudición es útil si está consagrada [a Dios], no es necesaria para un ministerio exitoso. En contraste, es indispensable una gran devoción.

Estos dirigentes de la iglesia estaban tratando de lidiar con el problema perenne de equilibrar la preparación profesional formal para el ministerio con la preparación espiritual. La Biblia mostraba claramente que ambas cosas eran necesarias. Nadie podía negar que Pedro, Santiago y Juan, todos pescadores galileos humildes, fueron promulgadores activos y efectivos del cristianismo inicial, pero fue Saulo de Tarso, bien educado, quien estaba bien equipado para cristalizar las enseñanzas de Jesús en un cuerpo de creencias cristianas, gracias a su familiaridad con los matices de los escritos sagrados hebreos, como también con la filosofía racional del mundo griego y de las clases educadas de su tiempo.

Daniells, sus contemporáneos y sucesores percibieron que el ministerio adventista carecía típicamente del aspecto formal, mensurable, de la preparación profesional, pero mientras se corregía esa deficiencia urgían a los ministros a no descuidar la otra mitad de la fórmula, a saber, la espiritualidad personal. Comprendían que los ministros no podían pasar todo el tiempo en devoción personal. En el primer número de *The Ministry (El Ministerio Adventista)* Daniells señaló que la eficiencia ministerial se juzgaba generalmente por (1) la ganancia exitosa de almas, (2) la efectividad en afirmar a los conversos en las doctrinas bíblicas básicas, y (3) en influir sobre los miembros de iglesia para que apoyen gozosamente los proyectos de la iglesia con

tiempo y dinero. En todos estos aspectos la educación formal sería útil.

Mientras era todavía presidente de la Asociación General, Daniells les dijo a los profesores de Biblia y de historia que asistían a la conferencia bíblica de 1919 que quería futuros obreros que fuesen honestos y sinceros, que desarrollasen hábitos de regularidad y autodisciplina, que comprendiesen los valores del estudio constante y la importancia de un régimen diario. En un aspecto más personal, deberían vestirse apropiadamente, mantener buena higiene y usar bien su idioma nativo. Todas estas inquietudes estaban relacionadas con la práctica profesional; Daniells parecía dar por sentado que los estudiantes recibirían una preparación cabal en las doctrinas bíblicas.

En la década de 1920 los colegios comenzaron a aumentar la cantidad de experiencia práctica en el currículum de teología. Por ejemplo, en el Colegio Misionero Emmanuel el programa requerido incluía "Entrenamiento Pastoral" y "Trabajo de Campo Ministerial" en adición a los cursos doctrinales tradicionales. Se esperaba que los estudiantes participasen por lo menos en dos campañas de evangelización. T. M. y W. R. French, hermanos que dirigían exitosamente el Departamento de Teología, habían sido evangelistas de éxito, y como directores de departamento despertaron el interés en esta obra. Durante los siete años que W. R. French estuvo al frente, sus estudiantes condujeron 53 campañas evangelizadoras y a veces se realizaban bautismos tras los ejercicios de graduación.

A pesar del énfasis en la preparación profesional del ministro, la necesidad apremiante de obreros influía para que muchos estudiantes ministeriales no tomasen el curso completo de cuatro años. El Colegio Misionero Emmanuel ofrecía un programa ministerial alternativo de dos años, un curso de obreros bíblicos de dos años, un curso de "obreros evangélicos" de un año, y un programa misionero del hogar de seis meses. La iglesia regularizó estos programas más cortos que continuaron a lo largo de las décadas de 1920 y 1930. Se animaba a los estudiantes que completaban una de las opciones más cortas a seguir cursos suplementarios a través del Instituto de Estudio en el Hogar.

En el Concilio de Primavera de 1929 se dio un paso adelante en la profesionalización cuando la Asociación General aprobó un plan uniforme de aspirantazgo o práctica para Norteamérica. Este arreglo buscaba reabastecer el número de obreros al establecer un período de prueba cuando los jóvenes graduados podían demostrar el carácter genuino de su llamado al ministerio a un costo mínimo para las asociaciones que los empleaban. El plan demandaba subsidios de la Asociación General a las asociaciones locales donde servirían los practicantes. Los subsidios estaban condicionados a un examen selectivo de los practicantes para satisfacer requerimientos de experiencia práctica, oratoria pública y salud. La costumbre usual era asignar a los practicantes a esfuerzos evangelizadores, que se consideraban como una iniciación ideal al ministerio.

Aunque el plan de aspirantazgo llegó a establecerse completamente, experimentó ajustes. Cuando las finanzas de la denominación sufrieron una tensión excepcional durante la década de 1930, sólo un número limitado de jóvenes llegaron a ser aspirantes. Algunas asociaciones les proveían a los graduados de teología de cuarto y comida, pero no de salario, mientras se ocupaban en obra evangelizadora. Los estudiantes promisorios bajo estas circunstancias eventualmente pasaban a ser aspirantes.

Después de la Segunda Guerra Mundial el plan incluía una exposición

más equilibrada a la carrera ministerial. Además de participar en la evangelización por lo menos durante nueve meses, los aspirantes también recibían entrenamiento pastoral adicional (visitación en los hogares, aconsejamiento, etc.), adquirían experiencia en el trabajo con jóvenes, en el desarrollo y administración de escuelas de iglesia, y en la obra promocional. En 1956 la Asociación General virtualmente requirió por lo menos un verano de trabajo de tiempo completo como colportor como un prerrequisito para ser un aspirante.

El Seminario Teológico

A fines de la década de 1920 se comenzó a hablar sobre las ventajas de una escuela avanzada de teología. I. H. Evans se interesó vivamente en la idea, pero no fue sino hasta el Concilio Otoñal de 1932 que la Asociación General votó iniciar un programa de posgrado en teología en uno de los colegios de Norteamérica. Un año de estudios avanzados en teología debía suplementarse con cinco o seis meses de trabajo práctico de evangelismo para los estudiantes que carecían de una experiencia evangelizadora exitosa.

El programa de posgrado que se proponía comenzó en el verano de 1934, pero en forma modificada. El Concilio Otoñal de 1933 aprobó una serie de sesiones de verano para que comenzaran en el Pacific Union College y siguieran en otros campus. Las clases eran primariamente para maestros de academias y de colegios, aunque también podía asistir un número limitado de ministros y redactores. El personal docente para esta nueva empresa provino de colegios adventistas.

Comenzando en junio de 1934, cuarenta estudiantes asistieron a una o a las dos sesiones. M. E. Kern, secretario de la Asociación General, fue el decano interino. Otros miembros del personal fueron George McCready Price, de Walla Walla, la autoridad principal de la denominación en materia de la relación entre ciencia y religión, y William Landeen, un erudito en historia de la Reforma. Contrariamente al plan original, las sesiones continuaron en el Pacific Union College. El personal docente de 1936 incluía a teólogos de colegios adventistas y a personal de la Asociación General con experiencia pertinente.

La sesión del verano de 1936 resultó ser la última en el Pacific Union College. Ese año la junta de la Asociación General cambió su parecer y votó organizar un seminario teológico en Takoma Park, independiente de cualquier colegio adventista, donde los administradores de la Asociación General pudieran enseñar más fácilmente. El primer *Bulletin* (Boletín) de la Escuela Avanzada de Biblia no les ofrecía a los estudiantes ninguna seguridad de un título de posgrado después de completar el programa, pero "esperaba que se harían arreglos para conceder el título de Maestría en Artes". Un programa de treinta horas ofrecía la opción de dos especializaciones principales y tres secundarias (incluyendo opciones en griego o hebreo), un componente de investigación con una tesis y otro en métodos de práctica pastoral. Los estudiantes tenían que aprobar un examen escrito de capacitación temprano en su programa y un examen oral muy abarcante para graduarse.

Cuando el nuevo Seminario Teológico Adventista se inauguró en Takoma Park para la sesión de verano de 1937, se alojó temporariamente en el comedor de la antigua Review and Herald. Pasaron casi cuatro años antes de que se levantara un edificio nuevo, que proveyó espacio para 150 estudiantes, biblioteca y oficinas administrativas.

El seminario maduró rápidamente. D. E. Rebok, presidente del seminario a partir de 1943, añadió una división de Misiones y Liderazgo Cristiano, y clases

de árabe, francés, alemán y ruso que preparaban a obreros para nuevos esfuerzos misioneros después de la Segunda Guerra Mundial. El programa de clases, que ya se había expandido a un trimestre de invierno en adición a la sesión de verano, se convirtió en un programa de todo el año en 1944-1945. Los 18 cursos disponibles en 1936 se expandieron en una década a 95, ofrecidos por los departamentos de Arqueología e Historia de la Antigüedad, Biblia y Teología Sistemática, Lenguas Bíblicas, Historia de la Iglesia y Teología Práctica. Este último departamento ofrecía clases sobre actuación ministerial, entre las que se incluían actividades y administración de la iglesia, homilética y oratoria pública.

Originalmente, el Seminario se parecía a otros colegios adventistas más que al seminario protestante usual, pero este carácter comenzó a cambiar en la década de 1950. Para consternación de algunos presidentes de asociaciones que creían que demasiado educación limitaba la efectividad de un ministro como evangelista, la Asociación General añadió un año de entrenamiento al seminario para el internado o práctica de los ministros en perspectiva. Para atenuar los temores de las asociaciones, el Seminario expandió sus ofertas académicas en materia de teología práctica. Las clases de predicación bíblica de Charles Weniger, los cursos de aconsejamiento pastoral de C. E. Wittschiebe, y el énfasis de M. L. Andreasen y Edward Heppenstall en teología bíblica fueron todos bien recibidos. Los líderes renuentes de las asociaciones se consolaron parcialmente al saber que estos profesores del seminario en un tiempo habían sido pastores que habían hecho exitosamente la transición al mundo erudito sin limitar su aprecio por el aspecto práctico del ministro.

Coincidentemente con estos cambios,



El Seminario Teológico Adventista en la Universidad Andrews, Berrien Springs, Michigan. Durante los años posteriores a 1975, el Seminario se convirtió en una institución internacional con personal docente del mundo adventista y programas de extensión en colegios denominacionales alrededor del mundo.

se hablaba de fusionar el Seminario con el Colegio Misionero de Washington para crear una universidad. El Concilio Otoñal de 1956 aprobó el concepto, pero al enfrentar los recelos de algunos dirigentes de la iglesia sobre la idea de fundar una universidad en un marco urbano, cambió el plan dos años más tarde al estar de acuerdo en transferir el Seminario al Colegio Misionero Emmanuel en Berrien Springs, Michigan. Durante el año académico de 1959-1960 el Seminario operó en Takoma Park bajo el título de Universidad de Potomac; mientras tanto, subvenciones de la Asociación General prepararon el campus de Michigan con edificios de apartamentos, una biblioteca ampliada y un edificio para el Seminario. Finalmente, después de considerable vacilación en cuanto a darle a una institución el nombre de un individuo, la junta directiva de la nueva entidad rebautizó la escuela con el nombre de Universidad Andrews en honor de John Nevins Andrews.

W. G. C. Murdoch llegó a ser el decano del seminario trasplantado. Bajo su liderazgo comenzó una nueva era de desarrollo tan convincente que para 1964 los dirigentes de la iglesia votaron que los estudiantes ministeriales debían pasar dos de sus tres años de aspirantazgo en el Seminario, estudiando para obtener el bachillerato en divinidad. A pesar de este voto, la necesidad de pastores era tan apremiante y el presupuesto de la mayoría de las asociaciones tan limitado que no todos los ministros en perspectiva que se graduaban de un programa de bachillerato asistían al Seminario antes de asumir deberes pastorales.

Escuelas prácticas de evangelismo

La reticencia de algunos aspirantes de asistir al Seminario era atribuible a otras razones fuera de los fondos limitados y de la necesidad inmediata de pastores. Algunos dirigentes de la iglesia cuestionaban la sabiduría de familiarizar a ministros adventistas en perspectiva con conceptos teológicos no adventistas. Pero los presidentes de las asociaciones tuvieron una actitud receptiva hacia el nuevo arreglo, a causa de la popularidad creciente de las escuelas prácticas de evangelismo. La participación de los estudiantes en campañas evangelizadoras no era una idea nueva, pero fue Edward Banks quien regularizó estas experiencias. Como ministro joven había trabajado con dificultad como evangelista hasta que asistió a una escuela práctica conducida por J. L. Shuler en 1938. Después de aprender métodos de evangelización efectivos, Banks se unió al Departamento de Religión del Colegio Misionero del Sur donde organizó una escuela práctica propia que consistía en clases por la mañana y visitación por las tardes.

Banks llevó sus técnicas consigo cuando se unió al personal de Andrews y condujo su primera escuela práctica del Seminario en Rockford, Illinois. Sus clases enseñaban a los estudiantes la importancia del lugar de una campaña evangelizadora, su publicidad, un plan organizado de visitación, adaptación de los temas de las conferencias a los intereses corrientes, y toma de decisiones de los oyentes en cada reunión. Como los pedidos de las asociaciones locales de estas escuelas prácticas se multiplicaban más allá de la capacidad de Banks de satisfacerlos, invitó a evangelistas de éxito a unirse a su programa de enseñanza. El resultado fue un número creciente de campañas evangelizadoras de verano.

Las modificaciones en el Seminario durante la década de 1960 reflejaban los cambios sociales que los ministros enfrentarían en sus distritos. El Departamento de Teología Aplicada recibió un nuevo nombre, Iglesia y Ministerio, y redujo clases tradicionales en oratoria y



Siegfried H. Horn (1908-1993), nacido en Alemania, fue el primer arqueólogo adventista con formación profesional. Horn les dio a las clases de antigüedades en el Seminario Teológico Adventista en los Estados Unidos una calidad profesional sin precedentes.

música sagrada en favor de cursos sobre liderazgo juvenil, consejería en campamentos de jóvenes y equipamiento de laicos para el ministerio. Se expuso más a los seminaristas a un énfasis en la relación de la iglesia con los afroamericanos, el ambiente urbano, el abuso de drogas, el divorcio y el cambio de las costumbres sexuales.

Dos programas doctorales llegaron a ser parte de las ofertas académicas del Seminario durante la década de 1970. Un título de doctor en ministerio, planeado primariamente para personas interesadas en actividades pastorales y evangelizadoras, conducía a los estudiantes a lo largo de una secuencia práctica de cursos en los que se relacionaban los principios bíblicos con problemas y asuntos contemporáneos. El segundo programa, que ofrecía el título de doctor en teología, pretendía preparar maestros-eruditos en estudios bíblicos y en teología para prestar servicio en colegios adventistas, y requería dos años de estudio después de la maestría en divinidad.

Resultó más fácil obtener el reconocimiento oficial de los estudios por parte de la Asociación Central Norte de Colegios y Escuelas Secundarias y de la Asociación Norteamericana de Escuelas Teológicas, en parte debido al creciente reconocimiento que el personal del Seminario había ganado en círculos no adventistas. Dos profesores que estuvieron entre los primeros en obtener ese reconocimiento fueron Siegfried Horn y Daniel Walther. Como miembro del Departamento de Antiguo Testamento, Horn inició en 1963 la publicación de *Andrews University Seminary Studies* (Estudios del Seminario de la Universidad Andrews), una revista bianual que incluía investigaciones de profesores, estudiantes y otros eruditos adventistas sobre una variedad de temas. Horn mismo era un experto arqueólogo y encabezó en 1968 la primera expedición de la Universidad Andrews a la Hesbón bíblica. Walther, como director del Departamento de Historia de la Iglesia, ganó una reputación indiscutida en historia de la iglesia medieval y en la Reforma, y mantuvo una cantidad de contactos personales con teólogos europeos prominentes. Tanto Horn como Walther compilaron bibliografías impresionantes de obras publicadas. Les sucedieron una cantidad creciente de eruditos con logros profesionales que decían mucho en favor del nivel académico del Seminario.

La Asociación Ministerial continuó promoviendo los materiales y las publicaciones profesionales para los obreros denominacionales. En 1946 apareció un libro de 747 páginas, *Evangelism (El evangelismo)*, que contenía manuscritos y

materiales agotados de Elena de White referentes a la promulgación del Evangelio. En vez de depender de libros disponibles, la Asociación comisionó a escritores adventistas que produjesen monografías sobre temas necesarios. También aparecieron *Gospel Melodies* (Melodías Evangélicas), un himnario para usar en campañas de evangelización, y otras ayudas audiovisuales para ser utilizadas en presentaciones públicas. En la década de 1960 comenzó un programa de cintas grabadas mensuales, que presentaba a oradores adventistas prominentes quienes proveían inspiración e ideas valiosas para mejorar los métodos de predicación.

También ocurrieron cambios en la revista *The Ministry (El Ministerio Adventista).* Alrededor de 1940 aumentó su tamaño y amplió su alcance al incluir en cada número una sección médico-misionera. Al mejorar la calidad profesional de la revista, la Asociación inauguró un programa en la década de 1970 para alcanzar a clérigos de otras denominaciones mediante el envío de una suscripción gratuita de *The Ministry.*

Se extiende la profesionalización

Aunque los ministros adventistas en los Estados Unidos y Canadá fueron los primeros en beneficiarse con el movimiento de profesionalizar el ministerio mediante el establecimiento de un seminario, Daniells nunca tuvo la intención de que el programa que él puso en marcha se limitase a la División Norteamericana. Visualizó la necesidad como algo global. Durante un año y nueve meses previos al Concilio Otoñal de 1929, él y su esposa viajaron por Australia y otras partes del Pacífico, conduciendo reuniones en colaboración con obreros locales. Con poco tiempo para descansar de sus viajes, los Daniells prepararon nuevamente sus maletas en diciembre de 1929 para comenzar un viaje de cuatro meses por Brasil, Argentina, Chile y Perú en la División Sudamericana, a fin de conducir nuevamente sesiones de entrenamiento para los obreros.

Antes de su gira a Sudamérica, los presidentes de División Oliver Montgomery y P. E. Brodersen se habían referido al problema de mejorar las normas de rendimiento de los ministros adventistas, pero fue C. B. Haynes, como presidente de División de 1926-1930 quien organizó una serie de institutos a cargo de Daniells. Las reuniones duraron de diez días a dos semanas en las que el director de la Asociación Ministerial subrayó dos temas esenciales: el ministerio como una profesión y las calificaciones personales del mismo ministro. Un punto fuerte en estas discusiones fue el papel de Elena de White en la iglesia.

A pesar de la pronunciada necesidad de un programa de profesionalización para los ministros adventistas, los reveses financieros alrededor del mundo impidieron una fuerte participación de las divisiones fuera de Norteamérica en el movimiento para establecer un seminario. Tras la primera sesión de verano de estudios avanzados en 1934, la División Sudamericana votó patrocinar a dos ministros para que asistiesen a un colegio superior en los Estados Unidos. La División pagaría los gastos de viaje de los ministros, y las uniones empleadoras debían pagar sus gastos de subsistencia. No irían más de dos obreros por año, uno del sur de Brasil y el otro de la Unión Austral, compuesta de Argentina, Chile, Paraguay y Uruguay. Los hombres debían estar dispuestos a regresar a Sudamérica después de completar su curso.

El acuerdo de Sudamérica ilustraba el dilema que la iglesia enfrentaba casi en todas partes. La preparación teológica en Norteamérica había llegado a ser, al menos idealmente, una experiencia de nivel de colegio cuyos estudiantes emergían

tan bien preparados como era posible en el arte de la profesión como también en la sustancia de las enseñanzas adventistas. En contraste, cuando se iniciaron las sesiones de verano para estudios avanzados en el Pacific Union College en 1934, sólo un centro educacional en la División Sudamericana ofrecía clases después del nivel secundario. Además de eso, los dirigentes de Sudamérica no veían la necesidad de un colegio superior en el futuro previsible.

La situación de Sudamérica no era única. En 1930 sólo unas pocas instituciones adventistas fuera de Norteamérica ofrecían cursos postsecundarios. En términos prácticos, estas circunstancias significaban que la mayoría abrumadora de la preparación teológica en estos campos tenía lugar en el nivel secundario de la educación. Aunque los estudiantes ministeriales eran más que adolescentes, a menudo su trasfondo educacional dejaba mucho que desear. No es de extrañarse que la visión de Daniells abarcase el campo mundial.

A pesar de que la mayoría de los estudiantes que se matriculaban en el Seminario eran estadounidenses, obreros de otros campos lograron asistir. Durante la sesión de verano de 1941 dieciséis de los cuarenta y seis estudiantes venían de otras divisiones mundiales. China y Sudamérica suplieron cuatro cada una, Europa central e Interamérica dos cada una, y uno de cada una de las siguientes divisiones: Lejano Oriente, Norte de Europa, Sudáfrica y Sudasiática. Al examinar esta matrícula tan variada, J. L. McElhany vio el seminario denominacional como una influencia unificadora en materia de teología adventista y también como el agente para la profesionalización de los ministros. En sus palabras, el Seminario era uno de los "eslabones de unión" entre la obra mundial y la Asociación General.

Después de la interrupción causada por la Segunda Guerra Mundial, el año escolar de 1945-1946 tuvo un notable sabor internacional en el Seminario. Vinieron estudiantes de China, Egipto, Finlandia, India, las Filipinas y de diversas partes de las divisiones Sudamericana e Interamericana. Más de la mitad del personal docente no eran estadounidenses o habían trabajado en campos fuera de los Estados Unidos.

La inscripción total en el Seminario se duplicó durante la década de 1950, en parte debido a que los aspirantes estadounidenses tenían que asistir un año en forma obligatoria, y en parte debido a las escuelas de extensión en otras divisiones. La idea de escuelas de extensión provenía de la nueva responsabilidad de L. E. Froom en 1941 como secretario de la Asociación Ministerial, y del arribo a Washington del australiano R. A. Anderson como secretario asociado en ese mismo tiempo. Anderson era un evangelista de éxito y Froom había investigado extensamente para escribir su obra de cuatro tomos *Prophetic Faith of Our Fathers* (La fe profética de nuestros padres), un estudio del desarrollo histórico de la interpretación bíblica que había sido útil para replicar a L. R. Conradi después de su apostasía.

Aunque había pasado alrededor de una década desde el fallecimiento de Conradi, los dirigentes adventistas en la Gran Bretaña posterior a la Segunda Guerra Mundial consideraron necesario no sólo seguir refutándolo sino también mejorar las técnicas evangelizadoras que ellos tenían. En respuesta a esas necesidades, el Seminario estuvo de acuerdo en ayudar mediante la celebración de una escuela de extensión en Inglaterra. Froom enseñó un curso sobre interpretación profética, J. L. Shuler ofreció instrucción en evangelismo y Holger Lindsjo condujo clases en historia de la iglesia. Se inscri-

bieron 67 estudiantes. El experimento fue tan exitoso que al año siguiente el Seminario ofreció un programa similar en Uruguay para ochenta estudiantes de la División Sudamericana. Durante la década de 1950 estas escuelas de extensión llegaron a ser una parte aceptada del esfuerzo del Seminario por servir al campo mundial.

Las escuelas prácticas de evangelismo de Banks también fueron internacionales. Con la ayuda de evangelistas maduros, pudo atender pedidos de conducir su programa de entrenamiento evangelizador en Inglaterra, Gales y Escocia. La visión que McElhany tenía del Seminario como un eslabón de enlace con otras divisiones se estaba materializando de maneras que él no había previsto.

En armonía con este espíritu, en la década de 1960 apareció un nuevo Departamento de Misiones. Primero bajo Myrl Manley y más tarde Gottfried Oosterwal, ambos con muchos años de servicio en el Oriente, este departamento era más que un intento de estimular el interés en servir a la iglesia en cualquier parte del globo. Ofrecía preparación formal para futuros obreros que vivían en culturas no cristianas, y a pedido de la Asociación General, ofrecía programas de orientación especial para nuevos obreros interdivisionales.

A fines de la década de 1960 era claro que los esfuerzos por preparar un cuerpo de ministros profesionales estaban impactando dramáticamente las divisiones fuera de Norteamérica. Treinta y nueve escuelas estaban ofreciendo programas postsecundarios definidos diversamente como ministerial, de teología y de religión, una tercera parte de los cuales equivalían al grado de licenciado *[bachelor]*. Cada División tenía por lo menos un programa de cuatro años.

Este progreso llegó exactamente a tiempo. Los aumentos marcados de la feligresía que comenzaron en la década de 1970 hicieron aún más vitales los estudios teológicos, y colocaron una severa tensión sobre los programas de preparación del ministro, especialmente en Asia, África y Latinoamérica donde era más pronunciado el crecimiento de la iglesia. También estaban las regiones donde la iglesia había dependido por más tiempo de programas de nivel secundario en la preparación de los ministros. La expansión de los cursos teológicos de nivel terciario durante la década de 1960 sólo preparó el camino para la tendencia, en las décadas de 1970 y 1980, de proveer ministros para el número creciente de congregaciones. Durante esas dos décadas el Seminario continuó sus escuelas de extensión, algunas de las cuales se convirtieron en asociadas lo que permitió que la educación de posgrado se trasladase de Michigan a los campus que no eran estadounidenses. El personal docente del Seminario viajaba a otras escuelas para conducir cursos condensados en cortos segmentos de tiempo, lo que permitía a los estudiantes, la mayoría de los cuales ya estaban empleados, inscribirse en programas de posgrado sin faltar a su trabajo por un tiempo prolongado.

Fue en el Colegio de la Unión Filipina donde comenzó el primer programa de posgrado independiente en teología. Después de iniciar cursos ministeriales posteriores al bachillerato, la administración del colegio organizó un seminario y en 1977 otorgó sus primeros títulos de maestría. Teniendo bien presente este logro, los obreros de la División del Lejano Oriente comenzaron en las Filipinas en 1989 el Instituto Internacional Adventista de Estudios Avanzados, una escuela de posgrado sin una base de colegio superior que ofrecía programas en teología como también en otras áreas. Esta nueva entidad, conocida por su acrónimo en inglés, AIIAS, concedió en 1992 sus primeros

doctorados en teología práctica, y tres años más tarde tuvo su primer candidato al título de posgrado de doctor en filosofía. El éxito de AIIAS había sido rápido y efectivo. En el Concilio Anual de 1996, en Costa Rica, la junta de la Asociación General votó reclasificar la escuela de posgrado de las Filipinas como una institución de la Asociación General "vinculada especialmente al Asia y a las regiones del Pacífico".

Para 1995 el número de colegios y universidades fuera de Norteamérica que ofrecían programas de teología de cuatro años llegaba a 73. La Universidad Andrews mantenía afiliaciones con cinco instituciones en África, Europa y el Caribe para legitimizar programas para estudiantes no graduados, incluyendo títulos en teología. En cuatro de esos campus y en otros siete, el Seminario, al abrigo de la Universidad Andrews, sostenía afiliaciones para títulos de maestría en religión o ministerio pastoral.

Estos números conducen a varias conclusiones. La mayoría de las escuelas fuera de Norteamérica estaban asumiendo la responsabilidad de preparar ministros con una dependencia modificada respecto al Seminario de la Universidad Andrews. La escuela de Michigan se había convertido en una escuela internacional en la que nociones de globalización eran parte del programa formal como también del ambiente del campus. En 1984, 19 de los 45 docentes regulares tenían origen no estadounidense, y tres más habían pasado su infancia fuera de los Estados Unidos. Sólo doce de los estadounidenses no habían tenido experiencia fuera de los Estados Unidos antes de unirse al personal docente del Seminario. Al mismo tiempo, 150 de los 413 estudiantes no eran nativos de Norteamérica. En las décadas de 1980 y 1990 dos decanos del Seminario, Gerhard Hasel y Werner Vyhmeister,



Durante muchos años el Colegio Spicer cerca de Puna, India, era la única institución en la División Sudasiática que otorgaba títulos académicos. Durante la década de 1990, ofrecía educación de posgrado en capacitación ministerial.

eran de origen no estadounidense. Las conexiones oficiales entre la escuela de Michigan y otras instituciones se habían convertido más en una cuestión de legitimizar programas de posgrado antes que títulos de licenciaturas.

Desde sus comienzos a mediados de la década de 1930 el Seminario Teológico había servido como *el* centro de preparación teológica y de erudición para la iglesia mundial. El crecimiento de los programas educativos ministeriales alrededor del mundo no cambió ese papel, pero al haber más de 7.500 estudiantes ministeriales fuera de Norteamérica a mediados de la década de 1990, la iglesia no podía esperar que el Seminario en la Universidad Andrews fuese el único proveedor de entrenamiento profesional para el ministro. Antes que mantener la exclusividad en el campus de Andrews, el surgimiento de la educación profesional para predicadores y profesores de teología adventistas alrededor del globo era una señal de que el Seminario había hecho bien su trabajo.



Werner Vyhmeister habla a la clase de graduandos del Colegio Adventista del Plata, Argentina, en 1970. Vyhmeister, un producto de la educación adventista en Sudamérica, continuó su trayectoria de servicio hasta llegar a ser el decano del Seminario Teológico Adventista en la Universidad Andrews, Berrien Springs, Michigan.

En su nuevo papel el Seminario continuó encabezando, pero también compartiendo, la tarea de entrenar profesionalmente a los ministros. Sin disminuir su ritmo de acción o dejar de influir sobre el cuerpo de ministros de la denominación, todavía atraía a una gran matrícula de estudiantes interdivisionales. La sesión de verano de doce semanas de 1934 había crecido a seis departamentos además de una galaxia de clases de instrucción general. Los estudiantes, inseguros en 1936 de que sus esfuerzos terminarían en un título de posgrado, en 1997 podían elegir entre cinco títulos de maestría y tres doctorados. De sus cincuenta profesores regulares, aproximadamente un tercio se originaba fuera de la División Norteamericana, primariamente Europa y América Latina.

Entre los programas del Seminario que seguían atrayendo atención internacional estaban los estudios arqueológicos que Siegfried Horn había comenzado treinta años antes. Lawrence T. Geraty, un profesor que dejó el Seminario para servir sucesivamente como presidente del Atlantic Union College y de la Universidad de La Sierra, heredó extraoficialmente el manto de Horn. Después de comenzar el proyecto arqueológico de Madaba Plains en Tell el-Umeiri, Jordania, en 1984, Geraty supervisó las excavaciones en 1987, 1989, 1991, 1992 y 1994. Aunque consideraba sus expediciones como un proyecto adventista, amplió la participación para incluir a veintenas de no adventistas. En 1992 participaron alrededor de ochenta arqueó-

logos, estudiantes y laicos; la siguiente excavación en 1994 involucró a 120 participantes, de los cuales alrededor de la mitad eran adventistas. Geraty delegaba algunas de las tareas administrativas del proyecto a asociados de otros colegios adventistas y reclutaba ayuda de universidades no adventistas como también de jordanos locales.

Probablemente la visión de Daniells de un cuerpo profesional de ministros había evolucionado mucho más allá de lo que él anticipara. Preocupado principalmente por los aspectos espirituales y prácticos de la profesionalización, pareció no cuestionar la integridad esencial de los programas ministeriales de entrenamiento, pero el transcurso del tiempo aparejó también un énfasis muy marcado en la erudición. Con el aumento continuo del nivel de alfabetismo en el mundo y la abundancia de material de lectura que los miembros tenían ante sí, los laicos adventistas de alrededor del mundo sin duda estaban mucho mejor informados en cuanto a las minucias teológicas que sus antepasados, y probablemente en muchos casos, mejor informados que algunos de los primeros clérigos. La expectativa de ministros mejor preparados era algo sólo natural. Por más importante que había llegado a ser este aspecto de la profesionalización, los debates doctrinales inducidos por los hermanos Brinsmead y Desmond Ford en la década de 1950 y en años posteriores, sólo sirvieron para destacar el consejo igualmente importante de Daniells y otros dirigentes que apoyaron persistentemente la profesionalización: un compromiso espiritual bien fundado es básico para un ministerio exitoso.

Lecturas sugerentes para este tema

Seminario Teológico y antecedentes:

L. E. Froom, *Movement of Destiny* (1971), pp. 392-408, da una perspectiva personalizada de la Asociación Ministerial en sus comienzos.

E. K. VandeVere, *The Wisdom Seekers* (1972), pp. 243-251, es una exposición del traslado del Seminario a Berrien Springs.

Russell Staples y Madeleine Johnston, "The Seventh-day Adventist Seminary Integrating Globalization Into the Total Life of the Institution", *Theological Education*, primavera de 1986, pp. 109-117, describe el carácter internacional del Seminario Adventista.

Review and Herald, los números del 3 y 10 de abril, y del 1, 8, 15 de mayo, 1930, proveen una serie de informes sobre el itinerario de A. G. Daniells en reuniones con obreros sudamericanos.

Andrews University Seminary Studies, otoño de 1983, pp. 205-238, describe hallazgos arqueológicos en Jordania.

CAPÍTULO 25

Enfrentando presiones financieras

Los problemas financieros siempre les habían pisado los talones a los dirigentes de la iglesia, sin embargo en los años caóticos posteriores a la Primera Guerra Mundial surgieron incluso nuevas dificultades económicas. Hasta ese entonces las monedas habían permanecido generalmente estables, y los problemas financieros en los Estados Unidos, aunque generaban dificultades, no habían sido insuperables, todo lo cual permitía que la iglesia condujera sus asuntos financieros con un toque de certeza. El colapso de las economías nacionales que siguió a la guerra precipitó problemas agudos que los dirigentes de la iglesia nunca habían enfrentado. Estando ya preocupados con la tarea de predicar los mensajes de los tres ángeles, iban a encontrar el siglo XX cargado de dificultades que drenarían sus mejores energías de lo que consideraban su tarea fundamental.

Pero los dirigentes denominacionales no podían ignorar la posibilidad de que si descuidaban la responsabilidad fiscal la iglesia misma se derrumbaría. El tamaño creciente de la iglesia y sus ingresos en aumento requerían una administración más experta del dinero. También daban por sentado reglamentos efectivos que les asegurasen a los obreros sus salarios aun durante trastornos financieros severos y protegiesen el dinero de la iglesia de una inflación rápidamente fluctuante. Reglamentos acertados distribuirían el apoyo financiero a los campos mundiales necesitados en forma más equitativa, desarrollarían métodos de recaudación de fondos al margen de los pedidos corrientes hechos cada sábado desde los púlpitos, y seguirían los reglamentos del uso apropiado del diezmo. La Gran Depresión, el trastorno financiero más severo de la historia, ubicada entre las guerras mundiales, hizo más difíciles los problemas financieros. La iglesia también sentía la presión de las tendencias políticas que demandaban una mejora de las condiciones económicas para los diferentes núcleos sociales alrededor del globo. A pesar de la evidencia innegable de las bendiciones de Dios, no

les resultaba fácil a los dirigentes de la iglesia resolver los problemas financieros del siglo XX.

Finanzas de la iglesia después de la Primera Guerra Mundial

Tras la Primera Guerra Mundial una inflación desastrosa castigó muchas partes de Europa. En Polonia la situación llegó a ser tan aguda que la iglesia tenía que ajustar los salarios de los obreros cada pocas semanas. La tarifa de cambio entre el dólar de los Estados Unidos y las monedas en Rusia y Alemania llegaba a los millones. Las ganancias se medían mejor en cantidades designadas de comestibles, pero sin la seguridad de que estuvieran disponibles. Una gran reserva de dinero en efectivo que los dirigentes de Alemania habían acumulado se evaporó en cuestión de meses como secuela de la devaluación posterior a la guerra.

Los adventistas de Europa, por años financieramente autosuficientes, habían sobrellevado los gastos de gran parte de la actividad denominacional en África y en el Cercano Oriente, pero ahora tenían que apelar a la Asociación General para que les ayudase a enfrentar los gastos locales. Al convertirse en moneda de los Estados Unidos, las ofrendas para las misiones de 320 escuelas sabáticas de Rusia totalizaban sólo $55,56. Aunque era una suma lamentablemente pequeña, representaba un sacrificio que en la mayor parte de Norteamérica no se podían imaginar.

Para la mayoría de los adventistas en Norteamérica, los años de la guerra fueron de alguna manera más prósperos que los de la era previa a la guerra. El crecimiento de la feligresía también ayudó a la denominación a aumentar los diezmos y las ofrendas que capacitaron a la Asociación General a acumular una reserva; pero la iglesia rápidamente gastó este dinero durante 1919 y 1920 al enviar al campo misionero a una gran cantidad de personas que ya se habían designado, para compensar la imposibilidad de la iglesia de enviar obreros durante la guerra. Para sus salarios esta categoría de obreros dependía de subvenciones de la Asociación General antes que de las entradas de los campos adonde iban. Apenas se habían establecido en sus nuevos lugares de trabajo cuando la depresión de 1921 castigó Norteamérica, lo que hizo que el diezmo se redujese en un 17 por ciento y que las ofrendas para las misiones disminuyesen en una proporción similar. Aun más sombríos eran los números procedentes de los campos fuera de Norteamérica donde el diezmo de las economías castigadas de posguerra cayó verticalmente un 35 por ciento y las ofrendas para las misiones un 28 por ciento. Debido a que la mayor parte de los fondos operativos de la iglesia se originaban en Norteamérica, la perspectiva no era optimista.

Estas condiciones produjeron una deuda multimillonaria en el presupuesto para las misiones. Para evitar que se redujese el número de obreros denominacionales, los delegados al Concilio Otoñal de 1922 apelaron a los empleados de la iglesia para que donasen una ofrenda equivalente al salario de una semana. Sólo de Norteamérica entraron más de $150.000. Aunque esta cantidad era sólo una fracción de los fondos necesarios, no ocurrieron las reducciones de personal que se habían anticipado. De este modo nació el pedido anual de la "Semana de Sacrificio" dirigido a todos los miembros de iglesia para hacer donaciones especiales a la iglesia.

La economía estadounidense mejoró en 1923, pero no fue sino hasta 1925 que las entradas de diezmos de la División Norteamericana retomaron su nivel de 1920. Las divisiones fuera de Norteamérica no alcanzaron sus cifras de 1920 hasta la década de 1940. Mientras tanto,

Diezmos y Ofrendas para las Misiones Durante el Período Entre las Dos Guerras Mundiales, 1918-1940



En este gráfico, que registra el patrón errático de los diezmos y las ofrendas para las misiones, puede verse el impacto de las turbulencias económicas durante los años entre las dos guerras mundiales. Estas dos fuentes de entradas de la iglesia eran fundamentales para el programa misionero adventista. La depresión de 1921 en los Estados Unidos redujo marcadamente los diezmos, como lo hizo la Gran Depresión que empezó en octubre de 1929. Las entradas en el año inicial y en el final del período, como también en otros años críticos, se muestran en números que se redondean a la fracción de 100.000 dólares más cercana. La declinación que comenzó en 1929 causó serios retrocesos en casi cada aspecto de la obra denominacional. Adaptado del Statistical Report *(Informe Estadístico).*

la feligresía aumentó más del 60 por ciento durante la década de 1920 y otro 63 por ciento durante la de 1930. La mayor parte de este aumento se produjo fuera de Norteamérica. Todas estas cifras conducen a una sola conclusión: durante el período entre las dos guerras mundiales la iglesia recogió progresivamente menos dinero por miembro y consecuentemente tuvo menos dinero por miembro para gastar.

Los dirigentes de la iglesia trataron de varias maneras de hacer frente a sus dilemas financieros. Entre ellas estuvieron campañas de recaudación de fondos como la continuación de la ofrenda de la Semana de Sacrificio y la promoción de la Campaña de Recolección y de la Semana Grande. Al mismo tiempo la Asociación General redujo el porcentaje de diezmo que las asociaciones locales entregaban a los niveles superiores de la iglesia, lo que les permitía a los administradores de la Asociación sostener sus programas evangelizadores y a sus pastores. La construcción de instituciones fue reducida.

Aunque la depresión estadounidense de 1921 continuó perjudicando la agricultura durante toda la década de 1920, otros aspectos de la economía de los Estados Unidos prosperaron grandemente, lo que resultó en suficientes aumentos de diezmos en Norteamérica como para expandir las subvenciones de la Asociación General a otros campos. Para 1929 una serie de reglamentos financieros conservadores en la denominación habían formado una iglesia estadounidense más fuerte, pero las economías retrasadas de otras partes habían intensificado la dependencia del mundo adventista en general de los recursos financieros de los Estados Unidos. Cuando la depresión más severa de la historia castigó en el otoño de 1929, estos apuntalamientos estadounidenses se desmoronaron, lo que casi paralizó la iglesia. W. A. Spicer, un administrador de la Asociación General durante la mayor parte del siglo hasta 1930, incluyendo la presidencia de la Asociación General desde 1922, dejó su cargo en 1930 para colocar la carga aplastante del liderazgo sobre los hombros de Charles H. Watson, un australiano y el primero que no siendo estadounidense dirigió la iglesia mundial.

Charles H. Watson y la Gran Depresión

Charles H. Watson había surgido rápidamente en las filas de la iglesia. Había crecido en el sur de Australia donde su padre era propietario de una granja, un corretaje de lana y una pequeña tienda. A los veinticinco años el joven Watson llegó a ser adventista; cinco años más tarde se inscribió en el Colegio de Avondale. Sólo pasaron nueve años más hasta que



C. H. Watson (1877-1962), un sagaz hombre de negocios australiano como también administrador de la Iglesia Adventista, llegó a ser presidente de la Asociación General en 1930. Condujo a la denominación en los días más oscuros de la Gran Depresión.

llegó a ser presidente de la Unión Australasiana, la precursora de la División Australasiana, más tarde llamada la División del Sur del Pacífico.

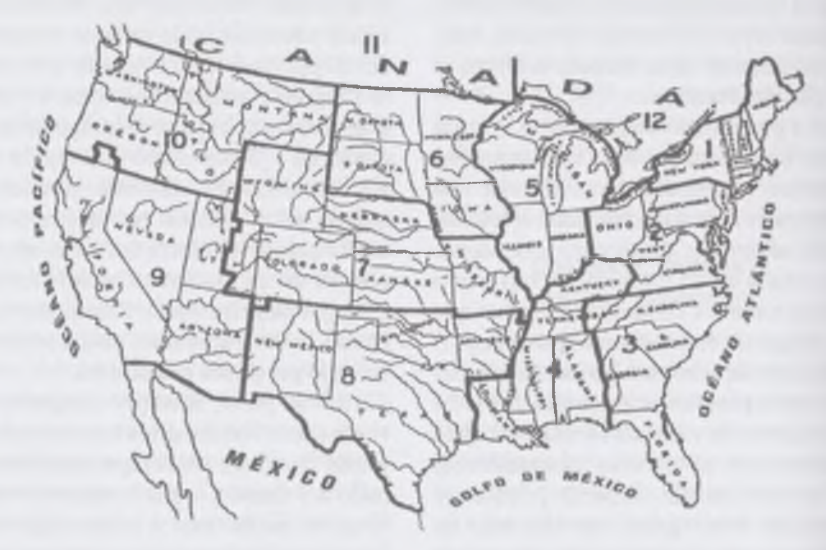
La perspicacia comercial de Watson como administrador de la iglesia resultó evidente inmediatamente. Uno de sus principales logros fue reorganizar la compañía adventista de alimentos de salud, que estaba en su infancia, y convertirla en una empresa comercial lucrativa que fue capaz de respaldar una parte importante del costo del sistema escolar adventista en expansión de Australia. En 1922 dejó Australia y fue a Takoma Park para servir cuatro años como vicepresidente de la Asociación General y tesorero asociado. De regreso en Australia en 1926, retomó el liderazgo del campo que había sido rebautizado con el nombre de División Australasiana. Cuatro años más tarde, en 1930, cuando Spicer dejó la presidencia de la Asociación General, el mundo adventista se dirigió a Watson para que encabezara la iglesia.

La experiencia de Watson demostró ser lo que la iglesia necesitaba durante los agotadores años siguientes. Estaba en juego la preservación de la iglesia mundial ante las pruebas económicas más severas que el mundo había conocido. La iglesia había sobrevivido los trastornos económicos posteriores a la Primera Guerra Mundial gracias a una economía estadounidense relativamente fuerte, pero casi inmediatamente la organización adventista mundial sintió el impacto de los trastornos financieros que azotaron a los Estados Unidos en 1929.

De un total de $6.400.000 de entradas de diezmos en 1928, el último año completo antes de que castigara la Gran Depresión, los diezmos declinaron a $4.500.000 en 1933. La pérdida de $1.900.000 en cinco años resultaba aún peor a la luz de otras estadísticas. En 1928 Norteamérica suplía a la iglesia el 67 por ciento de las entradas de diezmos. Cinco años más tarde proveía alrededor del 60 por ciento, pero durante esos años la feligresía aumentó en unos 100.000 miembros; por su parte el campo mundial creció un 175 por ciento más rápido que Norteamérica. En términos simples, la merma en el diezmo era proporcionalmente más severa fuera de Norteamérica, el lugar donde los aumentos de la feligresía requerían el respaldo de más ingresos. Como podía esperarse, esta condición produjo presiones financieras.

Por su parte, el núcleo dirigente adventista en Norteamérica era más grande y más complejo en comparación con el resto del mundo, y por lo tanto corría el riesgo de perder más si el liderazgo de la iglesia no tomaba medidas rigurosas para salvarlo de la ruina financiera. No obstante, en campos fuera de Norteamérica un círculo creciente de centros médicos, casas publicadoras y escuelas eran parte vital de la iglesia en desarrollo y también merecían que se hiciera todo esfuerzo posible para respaldarlos.

El factor clave para superar la zozobra financiera era determinar las necesidades esenciales de la iglesia y equilibrarlas con medidas economizadoras. Esto resultaba difícil debido a los reglamentos económicos dispares de los países en donde la Iglesia Adventista estaba presente. Para enfrentar una demanda de dinero, algunos países, aunque no todos, aumentaban la cantidad de dinero en efectivo en circulación, lo que producía inflación. En estas economías el valor del dinero se erosionaba y los precios subían. Por el contrario, los Estados Unidos protegían su moneda manteniendo un dólar fuerte en el mercado mundial. No recurrieron a políticas inflacionarias sino que permitieron que la cantidad de dinero en circulación declinase agudamente durante la Gran Depresión. Los precios bajaron. El efecto neto de la política fiscal



A fin de reducir los gastos administrativos de la iglesia en Norteamérica y así liberar fondos para el evangelismo mundial, el Concilio Otoñal de 1931 recomendó una reorganización de las uniones y las asociaciones de Norteamérica. El primer mapa muestra las doce uniones, incluyendo dos en Canadá, que existían en 1931. La recomendación pidió que estas doce uniones se redujesen a ocho, como se muestra en el segundo mapa, y que las 58 asociaciones estadounidenses se reorganizasen en 48. El tesorero de la Asociación General, J. L. Shaw, estimó que estos cambios ahorrarían $225.000, lo que equivale aproximadamente a la subvención de la Asociación General a una División del mundo. Los datos del Informe Estadístico Anual *muestran reducciones reales de doce a nueve uniones y la reorganización de las 58 asociaciones en 47 asociaciones y cinco misiones. No hay un cálculo de los ahorros efectuados mediante estos cambios, pero eliminaron un total de quince obreros del personal administrativo, lo que se aproximaba a la recomendación de Shaw. Los mapas están tomados de la* Review and Herald *del 21 de enero de 1932.*



de los Estados Unidos sobre la economía adventista fue la reducción dramática de la cantidad de diezmos y ofrendas que los adventistas estadounidenses daban a la iglesia, lo que a su vez disminuyó el tamaño de las subvenciones a los campos mundiales.

El resultado de estas tendencias no fue uniforme alrededor del mundo, pero en general los salarios de los obreros tendieron a reducirse. En aquellos países que dependían de prácticas inflacionarias, estos salarios disminuidos tenían aún menos poder adquisitivo que antes de la Gran Depresión. También se redujeron las subvenciones para las instituciones y para diversos programas. Hasta que mejorase la economía mundial, la iglesia estaba trabada en este dilema parcialmente debido a su fuerte dependencia de Norteamérica como la fuente de sostén financiero.

El único elemento positivo en estas circunstancias sombrías fue el hecho que de alguna manera los campos mundiales, fuera de los Estados Unidos, se ingeniaron para aumentar sus ofrendas para la obra de la iglesia local más de 33 por ciento durante los años de 1929 a 1933. Estas cifras muestran que los adventistas fuera de Norteamérica trataron de compensar la falta de fondos de la Asociación General aumentando sus ofrendas locales. Por valiente que fuera su intento, con un presupuesto para las misiones de unos US $3.000.000 en 1933, y un aumento en las ofrendas locales desde 1929 de aproximadamente sólo US $50.000, los campos mundiales pudieron enfrentar sólo una fracción pequeña de sus propias necesidades. No se sabe cuánto de este aumento fue devorado por la inflación.

Para mantener en marcha las ruedas de la denominación, Watson y sus colegas recurrieron en gran escala a las reservas operativas que la iglesia había acumulado durante la década de 1920. A pesar de esas transfusiones, los obreros estaban expuestos a posibles despidos, los salarios estaban sujetos a reducciones y los proyectos misioneros corrían el riesgo de sufrir demoras. Antes de que el desastre económico tocara fondo en 1933, los empleados denominacionales de alrededor del mundo sufrieron cortes del 30 por ciento en sus salarios. Los obreros recibían menos dinero para viajar. Los misioneros retrasaban sus licencias. La aguda reducción de las subvenciones a las divisiones fuera de Norteamérica disminuyó a su vez el número de personas designadas para ir al campo misionero. En muchos campos misioneros los administradores de la iglesia ahorraban dinero para salarios eliminando cargos, muchos de ellos desempeñados por obreros que no estaban ordenados.

Cuando el efecto descendente comenzó en el Concilio Otoñal de 1930, se le recordó a la iglesia la amenaza financiera de 1922 y la exitosa ofrenda de la Semana de Sacrificio que ayudó a ahorrar subvenciones para los campos mundiales. Nuevamente, los dirigentes de la Asociación General urgieron a los miembros a dar las ganancias de una semana para la ofrenda de la Semana de Sacrificio. Más tarde, instaron a dar un dólar por miembro para la Ofrenda de Mitad del Verano. A mediados de 1932 Watson anunció que la mayoría de las personas enviadas al campo misionero habían retenido su trabajo, pero que la reserva de dinero de la que había dependido la denominación se estaba por terminar. Para evitar de incurrir en más gastos, la iglesia pospuso por dos años la sesión del congreso de la Asociación General de 1934. Finalmente, en el Concilio Otoñal de 1934, Watson y sus asociados vieron un cambio en las circunstancias financieras negativas con las cuales habían estado batallando. Con un pequeño aumento en los diezmos, los delegados aprobaron un presupuesto

ligeramente mayor para las divisiones mundiales para 1935.

Lo peor había quedado atrás cuando el congreso de la Asociación General se reunió en 1936. Siguiendo las órdenes de su médico, Watson pidió una tarea más liviana, y los delegados eligieron a J. L. McElhany para que lo reemplazase. Cansado pero incapaz de mantenerse al margen de la administración, Watson regresó a su tierra para dirigir una vez más la División Australasiana durante ocho años, llevando consigo la gratitud de la iglesia a la que había guiado a través de su crisis financiera más paralizante.

La economía de la iglesia después de la Segunda Guerra Mundial

Por 1941 las finanzas denominacionales habían mejorado dramáticamente, pero no se habían recuperado por completo. La iglesia estadounidense representaba algo más de un tercio de toda la feligresía adventista, pero daba casi dos tercios del diezmo. Las entradas de los adventistas de Norteamérica aumentaron durante los años de la guerra, lo que ayudó a aumentar los ingresos de la iglesia; sin embargo, como había ocurrido anteriormente, la feligresía crecía más rápidamente que el ingreso de dinero denominacional, lo que le hacía imposible a la iglesia mantenerse al día con las necesidades del campo mundial. F. M. Wilcox, director de la *Review*, expresó el temor de que al volver los buenos tiempos los adventistas ya no sintiesen la necesidad de economizar para promulgar el mensaje adventista. Les recordó que el fin de la guerra traería nuevos desafíos para restaurar lo que había sido destruido y para entrar en nuevos territorios.

La iglesia mundial, que sufría a causa de las devastaciones de la Segunda Guerra Mundial, todavía dependía marcadamente de Norteamérica para recibir apoyo financiero. Por 1946 la denominación había reunido un fondo de rehabilitación que excedía US $4.500.000 para reemplazar las propiedades destruidas en las zonas de la guerra. Aun esta cantidad resultó ser dolorosamente inadecuada para reparar la destrucción que la iglesia había sufrido en Europa, el Oriente y las islas del Pacífico.

La cuestión de cómo distribuir equitativamente los fondos de la iglesia entre los campos mundiales era un problema perenne que se intensificó. En la era posterior a la Segunda Guerra Mundial, muchos países nuevos, pequeños, independientes practicaban normas fiscales nacionales que hacían difícil transferir fondos de la iglesia de un campo a otro. Ocasionalmente las tarifas de cambio fluctuaban en forma alocada y hacían peligrar el valor del dinero que pertenecía a la iglesia. El dólar estadounidense a veces era fuerte y a veces débil. Para los tesoreros de la Asociación General y los dirigentes de la iglesia en las divisiones del mundo, llegó a ser una actividad cotidiana el lidiar con estos problemas.

Desde sus comienzos a fines del siglo XIX, la práctica del diezmo constituyó la base del sostén de la iglesia. Aunque las economías nacionales se reactivaron después de la Segunda Guerra Mundial, pasaron años antes de que cambiase significativamente la relación entre el diezmo de Norteamérica y el de las divisiones en el resto del mundo, lo que significaba que el mundo seguía dependiendo del dinero de Norteamérica. En 1970 la División Norteamericana proveyó tres cuartas partes del diezmo de la denominación, lo que era un porcentaje mayor que en 1940; por 1980 el diezmo de Norteamérica de casi US $400.000.000, bajó al 62 por ciento del total del mundo. La División Norteamericana continuaba proveyendo los fondos para la operación de la Asociación General. Era claro que el dinero de

Norteamérica era el elemento financiero vital de la iglesia.

Mientras el diezmo de Norteamérica seguía siendo la fuente más importante de entradas de la iglesia, otras fuentes de ingreso llegaron a ser relativamente más significativas. En su informe a la iglesia mundial en 1985, Don Yost, estadístico y archivista denominacional, señaló que cuando empezó la Gran Depresión, las ofrendas para las misiones del campo mundial equivalían a un tercio de las entradas totales de la iglesia, pero para 1984 se habían reducido a sólo 8 por ciento aunque la cantidad en dólares había aumentado. Paralelamente a este fenómeno se manifestó otra tendencia según la cual el dinero que las congregaciones locales recogían para su propio uso aumentó de sólo 15 por ciento de las ofrendas totales en 1930 a más de un tercio de las entradas de la denominación. Estas cifras significaban que aunque las ofrendas para las misiones declinaban, las iglesias locales asumían más responsabilidad para atender sus necesidades. Donald F. Gilbert, tesorero de la Asociación General, confirmó en 1990 que los fondos de la Asociación General para ser compartidos con el campo mundial habían declinado. Sus cifras también mostraban una brecha que se iba reduciendo entre las ofrendas para las misiones recogidas en Norteamérica y en el resto del mundo, tendencia que en parte se debía a un aumento de las ofrendas fuera de Norteamérica.

Era posible interpretar estas cifras para indicar una menor dependencia económica de las divisiones del mundo con respecto a Norteamérica e, inversamente, una expectativa mayor de que las divisiones del campo mundial se responsabilizaran más por sus gastos operativos. Pero si bien todo esto era una señal de que estaba aumentando la responsabilidad financiera en la iglesia mundial, no significaba que las divisiones fuera de Norteamérica fueran ricas o que su dependencia respecto a Norteamérica estuviese por terminar. El crecimiento exponencial de la feligresía en muchos campos durante las décadas de 1980 y 1990 creó una escasez aguda de fondos para construir iglesias, escuelas y otras comodidades que los miembros esperaban. Pese a los cambios en el manejo y la distribución de los fondos de la iglesia, la denominación ha retenido el carácter básico de su sistema financiero.

Instituciones y programas filantrópicos

Si bien la creencia, generalmente aceptada, era que el propósito de la iglesia consistía en llevar el Evangelio redentor a un mundo perdido, los adventistas realistas, tanto entre los pastores como entre los laicos, sabían que no podrían cumplir esta tarea sin instituciones apropiadas. Los adventistas jamás podían permitir que las instituciones se convirtiesen en un fin en sí mismas, pero reconocían que era necesario administrarlas eficientemente. Los hospitales, las casas publicadoras y las fábricas de alimentos saludables eran claramente negocios mediante los cuales la iglesia se dirigía al mundo externo para enfrentar a una clientela no adventista. Las complejidades del mundo comercial rodeaban a estas empresas de propiedad de la iglesia.

El caso era diferente con las escuelas. En su mayor parte su propósito era preparar a los futuros empleados de la denominación y reforzar el adventismo en los niños y jóvenes adultos de la iglesia. Las entradas para sostener las escuelas provenían de las cuotas pagadas por los alumnos y de los subsidios de la iglesia. Los subsidios no eran un ingreso real, sino sólo una transferencia de fondos de una Asociación, Unión o División a una institución educativa. La posibilidad de

que las escuelas adventistas llegasen a ser un drenaje financiero para la denominación era siempre mayor que en cualquier otro tipo de institución y, en algunos respectos, la administración de los establecimientos educativos fue siempre más precaria.

Los problemas financieros no eran nuevos para las instituciones de Norteamérica, pero los dirigentes de la iglesia habían ideado planes para ayudarlas a sobrevivir. A comienzos del siglo y nuevamente en la década de 1920 las escuelas habían promovido la venta del libro *Christ's Object Lessons (Palabras de vida del gran Maestro)*, de Elena de White, para pagar sus deudas, y los centros médicos vendieron *The Ministry of Healing (El ministerio de curación)* con el mismo propósito. En adición, se les requería a los sanatorios que apartasen una cantidad específica de los ingresos para la cancelación de la deuda. Las instituciones educativas en Norteamérica redujeron sus deudas a la mitad, y los centros médicos hicieron lo propio por casi $600.000. Después que azotó la Gran Depresión, las industrias de propiedad de las escuelas ayudaron a proveer oportunidades de empleo a los estudiantes para que pagasen la mayor parte de sus gastos, al mismo tiempo que traían a la institución dinero en efectivo. Pero la Gran Depresión fue inmisericorde. Aun economizando estrictamente, los administradores de las escuelas, que habían cancelado exitosamente las deudas institucionales, vieron que el proceso iba en sentido inverso durante la década de 1930. Fue la mejora de la economía durante los años de la guerra lo que salvó a estas instituciones, permitiéndoles a las escuelas pagar más de medio millón de dólares de deuda. En 1945 sólo quedaban pendientes $28.000. Los sanatorios adventistas, las casas publicadoras y las agencias de publicaciones experimentaron un patrón similar de cancelación de la deuda durante la guerra.

Esta situación de estar virtualmente libres de deuda pronto se vio amenazada por una espiral ascendente de los costos institucionales que comenzó en Norteamérica durante la década de 1960. Durante esa década la economía estadounidense se recalentó. Al mismo tiempo los gobiernos a nivel nacional y estatal respondieron a los problemas sociales imponiendo más reglamentos. El resultado fue más actividades y procesos costosos para instituciones de todo tipo, sin que se avistase el fin de esta tendencia. No pasó mucho tiempo antes de que los administradores comenzaran a sentir la presión de los costos más altos.

Quienes más sufrieron fueron las instituciones de enseñanza superior donde el aumento en los costos de los estudios y en otros gastos ascendió más rápidamente que el porcentaje de crecimiento en la economía general. Los subsidios de la iglesia a los colegios y las universidades aumentaron, pero en proporción su tamaño en el presupuesto de las instituciones se achicó. Para enfrentar las demandas de los gastos operativos crecientes y suavizar el golpe de los aranceles de estudio más elevados, las escuelas en los Estados Unidos dependían de ayuda del gobierno en forma de donaciones y préstamos a los estudiantes. Las administraciones de los colegios organizaron oficinas de ayuda financiera que dependían marcadamente de fondos estatales y federales. El resultado práctico de este nuevo giro en las finanzas institucionales fue una dependencia del dinero público para sobrevivir. Era relativamente fácil conseguir dinero, pero su disponibilidad podía variar con los vientos políticos.

Se necesitaban otras fuentes de dinero. Aunque los adventistas no habían rechazado las donaciones que podían aceptarse en forma legítima, tradicionalmente habían dejado a las instituciones que se valiesen

por sí mismas sin depender de métodos sofisticados de recaudación de fondos para su sostenimiento. Fue una revolución en la historia financiera de la denominación cuando la Asociación General estableció un nuevo departamento en 1973 que se convertiría en el Departamento de Servicios Filantrópicos para Instituciones. Esta nueva entidad puso en práctica la convicción de que había apoyo financiero disponible si se lo solicitaba a ex alumnos y otros donantes, fuentes que las instituciones de la iglesia habían descuidado. Los colegios y universidades de Norteamérica se fijaron el blanco de recaudar $30 millones de esas fuentes, de los cuales habían entrado $18 millones para 1980.

Milton Murray, hijo de un ex presidente de la División Sudamericana y un producto de las escuelas adventistas, estaba al frente de este programa. Las cifras le dijeron que el apoyo de los ex alumnos a colegios y universidades adventistas era sólo alrededor de una cuarta parte del promedio nacional para escuelas privadas, coeducacionales. Los hombres de negocios adventistas le suplieron $2.000.000 para financiar un programa de incentivos de cinco años. El dinero recibido servía para equiparar las cantidades de dinero solicitadas por los mismos ex alumnos. Para 1985 este fondo había generado casi $6.000.000. Los hombres de negocios aportaron otros $1.250.000 para extender el programa por tres años. El impulso aumentó, y los colegios y universidades recaudaron $45.000.000 durante los cinco años que terminaron en 1985.

El Departamento de Servicios Filantrópicos también afectó la industria del cuidado de la salud. Para 1980 los hospitales adventistas habían recogido $16 millones mediante campañas de capital y programas anuales. Muchos donativos eran de origen no adventista. El Sistema Adventista de Salud reunió $10,5 millones en ayudas voluntarias sólo durante 1984, además de $9,7 millones generados en base a pedido de donaciones.



Milton Murray estableció la práctica de las donaciones filantrópicas como parte tradicional del apoyo financiero a las instituciones adventistas.

Las escuelas secundarias adventistas en Norteamérica también se beneficiaron con el plan. El total de $158.000.000 recibidos por las instituciones educativas y de cuidado de la salud bajo los auspicios de Servicios Filantrópicos durante los cinco años que terminaron en 1990 incluían $4.800.000 para 43 academias. Murray exhortó a que se hicieran adaptaciones de estos programas para instituciones en Europa, Asia y Latinoamérica, pero a mediados de la década de 1990 la mayoría de los presidentes de divisiones sólo podían informar planes de organización.

Servicios de Fideicomiso, otro departamento de desarrollo financiero de la Asociación General, comenzó sus funciones en 1968, aunque esta actividad había sido una parte de las operaciones financieras de la iglesia desde 1932. Durante 36 años sus funciones se limitaron

sólo a una parte de las entidades de la iglesia. Después de 1968 su programa incluyó todas las unidades administrativas e institucionales. Las uniones y las asociaciones organizaron sus propias oficinas para manejar esta categoría de donaciones a la iglesia. Los Servicios de Fideicomiso se dirigieron a los miembros adventistas para animarlos a donar a la denominación todos sus bienes o una porción de ellos para uso irrestricto o restringido. En 1980 Kenneth Emmerson, entonces tesorero de la Asociación General, estimó que la iglesia había recibido $750.000.000 en bienes y propiedades desde que comenzara el concepto de servicios de fideicomiso. La mayoría de estas donaciones caían bajo el término general de notas de vencimiento, indicando que la denominación se beneficiaría de ellas en una fecha posterior, más a menudo después del fallecimiento del donante. Emmerson reveló que durante el breve período de 1976 a 1978 la iglesia recaudó más $30.000.000 de esos vencimientos. Tom Carter, director de Servicios de Fideicomiso, informó al congreso de la Asociación General de 1995 que los bienes acumulados que recibió ese departamento en todos los niveles de la iglesia durante los cinco años previos le significaron a la iglesia aproximadamente $200.000.000.

El ritmo de este programa fue *in crescendo* y se extendió a otras divisiones del mundo. La División del Sur del Pacífico y las divisiones que incluían países europeos instalaron oficinas de servicios de fideicomiso y cosecharon bienes equivalentes a millones de dólares estadounidenses, según lo que se calculó. Las divisiones Sudasiática, Interamericana, Sudamericana, de Asia y el Pacífico y Euro-Asiática lanzaron también programas para establecer un servicio de fideicomiso.

La pauta que se siguió en ambos departamentos recaudadores de fondos fue la de desarrollar prácticas exitosas en Norteamérica y trasplantar adaptaciones a otros lugares del campo mundial. Mientras que los Servicios de Fideicomiso parecían tener más éxito que los Servicios Filantrópicos en campos fuera de Norteamérica, fue evidente que sus logros ocurrieron en aquellas regiones donde ya existían economías desarrolladas y donde el nivel de vida era relativamente alto.

En algunos casos, divisiones que no eran la Norteamericana no esperaron que los Servicios de Fideicomiso o Filantrópico les mostraran el método para adquirir fondos de ayuda. Entre los casos más notables estuvo la donación a la División Interamericana equivalente a US $5.000.000 de la Agencia Central Protestante de Alemania Occidental de Ayudas para el Desarrollo, a fin de convertir el campus de la Escuela Vocacional y Profesional en Montemorelos, México, en la Universidad de Montemorelos.

Antes de que existieran los Servicios de Fideicomiso o Filantrópico, la iglesia recibía donaciones de fuentes adventistas y no adventistas. Esto ocurría en todas las divisiones del mundo. El Hospital Porter Memorial en Denver, Colorado, fue el resultado de la impresión favorable que se llevó Henry M. Porter por el trato honesto que había recibido como paciente en instituciones adventistas de atención de la salud. Porter era un banquero de Denver con una experiencia previa como agente de bienes raíces. Su donación de $330.000 fue la más grande que recibieron los adventistas antes de la Gran Depresión. A esta cantidad él y su hija añadieron $50.000 lo que le permitió a la iglesia comprar un terreno de más de 16 hectáreas (40 acres) y levantar un sanatorio y hospital de 100 camas que se inauguró en 1930. William Porter, hijo, dejó más de un millón de dólares para la expansión de la institución que lleva el nombre de su padre.

A fines de la década de 1940 la familia de Eugene Kettering, el hijo del inventor y ejecutivo de General Motors, Charles Kettering, encabezó una campaña para reconstruir el Sanatorio Hinsdale en Chicago después de notar que los pacientes de poliomielitis recibían un cuidado excepcional en la institución. Una década más tarde organizaron otro programa para recaudar $11.000.000 a fin de establecer un hospital de 300 camas en Dayton, Ohio, llamado Hospital Kettering Memorial en honor del padre de Eugene. Apenas terminado este proyecto, los Kettering dieron otro millón de dólares para añadir 150 camas a Hinsdale. Otra donación vino del Dr. Herbert Taylor Huguley, un tejano adinerado que se crió como adventista pero que nunca se unió a la iglesia. En su testamento le dejó a la iglesia una propiedad suficientemente valiosa como para iniciar la construcción del Centro Médico Adventista Memorial Huguley, de 220 camas, cerca de Fort Worth, Texas.

En campos fuera de Norteamérica ocurrieron casos de generosidad igualmente dramáticos con donaciones procedentes de fuentes privadas y de gobiernos, en algunos casos incluso en el siglo XIX. Del territorio de Rhodesia, que acababa de formarse, provino el informe de una donación de casi 4.900 hectáreas (12.000 acres) para establecer la Misión Matabele en 1894. El benefactor fue Cecil Rhodes, quien era al mismo tiempo el primer ministro de la Colonia del Cabo y el director de la Compañía Británica de Sudáfrica. La donación fue calurosamente discutida en Battle Creek. A. T. Jones, una voz prominente en asuntos de libertad religiosa, se oponía virulentamente a esto por considerarlo como una ruptura de los principios de libertad religiosa. La Asociación General votó pagar por la tierra, pero la intervención de Elena de White colocó la donación en perspectiva, lo cual ahorró a la iglesia miles de dólares a la vez que aclaró que las donaciones del gobierno no violaban las enseñanzas adventistas sobre libertad religiosa. El evento se convirtió en una leyenda denominacional.

Un príncipe local en la India proveyó fondos para construir el Hospital Gifford Memorial en 1925. Dos años después de ascender al trono en Etiopía en 1930, el Emperador Haile Selassie I donó a la iglesia el Hospital Emperatriz Zauditu Memorial en Addis Abeba. Más tarde ayudó a establecer otro centro de atención de la salud en una provincia remota. El Sanatorio y Hospital de Bangkok, una de las instituciones médicas más fuertes en el sureste de Asia, comenzó gracias a la generosidad de un capitán de mar mexicano.

Algunas donaciones acarrearon más dolores de cabeza que bendiciones. A fines de la década de 1920, el gobierno boliviano proveyó a la iglesia de un hospital en Chulumani y en la década de 1940 de otro en Guayaramerín, ambos en el interior. En ambos casos se entendía que la iglesia alquilaría las dependencias en vez de ser directamente su propietaria. Los resultados de estas dos empresas fueron mediocres, mayormente a causa de los malos entendidos en los acuerdos con el gobierno y a los problemas en la validación de las credenciales de los médicos en Bolivia. Tampoco debe ignorarse la renuencia de los dirigentes de la iglesia a involucrarse demasiado estrechamente en la administración de instituciones médicas que no eran de propiedad de la denominación.

En Vietnam sucedió una experiencia similar a comienzos de la década de 1970 cuando los Estados Unidos ofrecieron entregar a la iglesia su hospital militar de 500 camas en Saigón, una oferta que parecía ser providencial a los adventistas quienes estaban recaudando dinero para

reubicar su institución de 38 camas. La propuesta era aún más atractiva cuando el gobierno estadounidense estuvo de acuerdo en respaldar los costos operativos si la iglesia proveía el personal y administraba el centro. Para cumplir con su parte del convenio, una gran parte de los líderes de la iglesia vietnamita fueron trasladados de tareas evangelizadoras para ayudar en el funcionamiento del hospital. Más tarde, un cambio en el personal de la embajada de los Estados Unidos determinó un cambio de opinión sobre el convenio, y el subsidio del gobierno terminó abruptamente. Poco después Saigón cayó en manos de Vietnam del Norte y 200 adventistas fueron evacuados debido a su conexión con la institución. Esta pérdida de personal incluyó virtualmente a todos los dirigentes adventistas nacionales. Inmediatamente se levantaron preguntas sobre la participación en proyectos aparentemente oportunos, pero que socavaron las energías de la iglesia.

La iglesia en Norteamérica recibió en 1951 un tipo muy diferente de regalo cuando Clyde y Mary Harris entregaron su negocio de manufacturación de muebles no barnizados al programa educacional de la denominación. De la planta central en Pendleton, Oregon, se establecieron sucursales en 26 instituciones educativas, en su mayoría escuelas secundarias, lo que capacitaba a los estudiantes a ganar dinero para sus gastos.

La empresa de Harris Pine Mills difería de otros negocios que la iglesia operaba. Tanto los centros educativos adventistas secundarios como terciarios alrededor del mundo poseían comúnmente fábricas de muebles, talleres de escobas y otros negocios con el propósito de proveer a los estudiantes oportunidades para percibir ganancias, pero otras industrias de las que la iglesia era dueña abiertamente tenían por lo general alguna conexión con las creencias de la iglesia: las de preparación de publicaciones, producción de comidas saludables y ofrecimiento de atención de la salud. En contraste, Harris Pine Mills era un proyecto en el mundo de los negocios a cargo de la iglesia en general cuyo único propósito era ser una empresa lucrativa para generar dinero en apoyo de la educación. En 1986, debido a múltiples causas —desde prácticas administrativas dudosas a costos crecientes de la madera y menos interés del público en los muebles de madera— las ventas disminuyeron, y el negocio se declaró en bancarrota, lo que puso fin a este proyecto singular. Los dirigentes de la iglesia calcularon que durante los 35 años de su existencia, esta industria volcó $50.000.000 en las instituciones educativas a través de las ganancias de unos 15.000 estudiantes.

Mientras la iglesia siempre había aceptado donaciones o bienes reales e incluso ocasionalmente los había solicitado, en la mayor parte de sus gestiones los Servicios de Fideicomiso y los Servicios Filantrópicos para Instituciones procuraron institucionalizar métodos de recaudaciones de dinero para los programas existentes. Estos eran métodos para aumentar las entradas de la iglesia al margen de los diezmos y ofrendas tradicionales sobre los que la denominación había dependido por décadas. Bajo títulos diversos aparecieron nuevas oficinas de desarrollo en casi todos los niveles administrativos de la iglesia en Norteamérica y entre los hospitales y las instituciones educativas, incluyendo algunas escuelas secundarias. La práctica también se fue extendiendo a las divisiones en el resto del mundo.

El debate sobre el diezmo

A medida que se desenvolvía la era posterior a la Segunda Guerra Mundial, los cambios demográficos en la denominación y los reglamentos monetarios

internacionales continuaban agudizando la escasez de dinero. Hemos visto que el total de lo que daban los adventistas aumentó, pero que el porcentaje *per capita* declinó. Lo que se recogía en la División Norteamericana continuaba siendo la fuente primaria de fondos para la iglesia mundial, pero los mayores índices de inflación que comenzaron en los Estados Unidos durante las postrimerías de la década de 1960 desgastaron algo de la ganancia en el total de dólares recogidos mediante los diezmos y otras ofrendas. Con respecto a la demografía, la población adventista en el sur de los Estados Unidos estaba creciendo mucho más rápido que en el norte, lo que indujo a dos uniones estadounidenses y a algunas asociaciones a fusionarse para economizar gastos administrativos. El costo ascendente de la administración de las instituciones no sólo demandaba dinero, sino que también era un motivo de grave preocupación.

Acicateados por problemas financieros, algunos adventistas en Norteamérica comenzaron a cuestionar los reglamentos denominacionales que regían el uso del dinero del diezmo. Históricamente, la iglesia había restringido el uso del diezmo a gastos para los salarios y los gastos administrativos directamente relacionados con las funciones evangelizadoras y pastorales. Aquellos que urgían un cambio en este reglamento argüían que aunque la práctica de diezmar era un principio bíblico, era la iglesia quien decidía cómo se gastaría el dinero, por lo tanto el reglamento no era sacrosanto. Estaba en juego el deseo de incluir a los maestros como obreros elegibles para que se les pagase del diezmo. En el Concilio Anual de 1976 los delegados llegaron a un entendimiento que permitía que hasta el 30 por ciento de los salarios de los maestros de la escuela primaria proviniesen del diezmo, porque se reconocía que los maestros jugaban un papel significativo en el desarrollo espiritual de sus estudiantes.

Este cambio no resultó ser el fin del debate. Simultáneamente con este cambio, algunas uniones y asociaciones perdieron dinero tras depositar préstamos sin respaldo con un especulador adventista, Donald Davenport, quien pronto se declaró en bancarrota. Las investigaciones revelaron que estas inversiones a veces habían violado reglamentos monetarios denominacionales. Un asunto no relacionado con este problema, pero que sucedió simultáneamente, fue la extensa controversia sobre la doctrina del santuario inspirada por Desmond Ford, un teólogo adventista.

Ambos episodios alimentaron dudas entre algunos miembros sobre la integridad de los líderes de la iglesia respecto a la administración del dinero y a la interpretación de la teología adventista. Algunos miembros usaron sus dudas como una excusa para justificar el hecho de dar su dinero a ministerios privados. Por su parte, dirigentes de programas independientes aprovecharon la falta de una instrucción bíblica explícita para identificarse como parte del "alfolí" ["tesoro del templo"] que el profeta Malaquías declara que es el legítimo recipiente del diezmo. Cualquiera fuese la dinámica de estas circunstancias, los administradores de la denominación sabían que estaban perdiendo dinero que iba a grupos competitivos.

Esta preocupación constituyó una parte seria de la discusión de un comité de 25 miembros que se reunió en el Columbia Union College en junio de 1984. Integrado exclusivamente por personal de la División Norteamericana y de la Asociación General, este comité dedicó tres días a estudiar la cuestión de cómo calcular el diezmo y cómo administrarlo y gastarlo. Estas discusiones produjeron eventualmente dos documentos, que el

Concilio Anual de 1985 aprobó. Dependiendo de declaraciones de Elena de White, los documentos conservaron los aspectos esenciales de las prácticas existentes con una clara afirmación de que el "alfolí" era la Asociación o la Misión local.

La cuestión relativa a quién o qué constituía el "alfolí" se extendió a otras partes del mundo. En Australia, durante un debate nacional sobre si reescribir la constitución para convertir al país en una república, un grupo de laicos expresó su parecer exhibiendo carteles con la sugerencia de que un cambio tal pondría en riesgo la libertad religiosa. El dirigente del grupo, que también publicaba una revista independiente, les dijo a sus lectores que los adventistas debieran considerar la idea de apoyar su proyecto con sus diezmos. Una réplica rápida del presidente de la Asociación del Sur de Queensland desafió tanto la sustancia de su argumento como la integridad de su pedido de que se lo apoyase con el diezmo.

A pesar de todos los esfuerzos para terminar la cuestión, el debate sobre las finanzas de la iglesia con un énfasis en el diezmo no desapareció. Robert Folkenberg, entonces presidente de la Asociación General, entró en la discusión después de su elección en 1990 al expresar el temor de que por dos razones las ganancias en el diezmo no se mantenían a la par de las necesidades de la iglesia: la membresía continuaba creciendo más rápidamente que las entradas de la iglesia, y el diezmo en Norteamérica se podía estar dedicando a mayores costos administrativos sin mejorar sustancialmente el alcance pastoral y evangelizador de la iglesia. En el Concilio Anual de 1990 se hicieron modificaciones adicionales en el reglamento de la distribución del diezmo que permitieron que quedasen cantidades mayores en los cofres de las asociaciones locales. Este cambio implicaba una declinación de las entradas en los niveles administrativos superiores a la Asociación, lo que resultaba en una reducción del personal administrativo. Este achicamiento anticipado del personal y de los servicios ocurrió, pero su extensión varió entre las diferentes uniones.

Debajo del debate sobre el diezmo se estaba gestando un importante asunto de organización política de la iglesia. Durante las décadas de 1970 y 1980 prevalecía la opinión de que así como el mundo crecía, la Asociación General también debiera aumentar su personal y sus servicios. Mientras era difícil oponerse a esa lógica, las asociaciones y uniones de Norteamérica vieron esa tendencia como una centralización de poder acompañada por más gastos en la cumbre de la denominación, sin un crecimiento proporcional en los niveles locales donde tenía lugar la administración directa de las iglesias. La cuestión giraba en torno al hecho de que el dinero a fin de financiar el funcionamiento de la Asociación General se originaba en las asociaciones de la División Norteamericana.

Se prestó atención a los llamados a la descentralización. Una de las primeras declaraciones de Folkenberg tras su elección abogaba por el achicamiento de la Asociación General, lo que implicaba un aumento de autoridad y una mayor retención de fondos en los niveles locales de la administración de la iglesia.

El debate sobre el diezmo había sido primariamente una cuestión estadounidense, pero sus repercusiones afectaron a la iglesia global. Myron Widmer, director asociado de la *Review*, les recordó a los adventistas en 1994 que la inflación por sí sola invalidaba casi todos los aumentos en las entradas de la iglesia y que la iglesia mundial no debiera seguir considerando a Norteamérica como la gallina de los huevos de oro. D. E. Robinson, subtesorero de la Asociación General, se

unió a Folkenberg en mayo de 1994 para anunciar una propuesta de cortar 8 por ciento de las subvenciones a los campos mundiales para 1995. A pesar de las iniciativas para promover más autodependencia entre las divisiones fuera de Norteamérica, esta reducción asestaría un serio golpe a la obra adventista en el campo mundial, y los dos hombres pidieron cambios en la estructura administrativa de Norteamérica para ayudar a aliviar la situación.

Cambios serios en los reglamentos sobre el diezmo no sólo podían afectar la cantidad de dinero disponible para subvenciones al resto del mundo, sino que también podían alterar los usos para los cuales se pudiera gastar el dinero del diezmo. Pero tales cambios no ocurrieron. En lugar de ello, las modificaciones derivadas de la presión financiera y de una discusión de 25 años fueron moderadas y no representaron una alteración sustantiva de los reglamentos.

Otras presiones financieras

Aunque sobrellevaron la inflación, tarifas de cambio inestables y otros aspectos de las economías fluctuantes, los obreros al comienzo del siglo XX no parecían preocuparse por asuntos tales como el seguro de salud y los planes de jubilación. Aun sus salarios no eran una cuestión controversial. Tendían a tomar los reveses financieros con calma, probablemente porque en ese entonces la sociedad no fomentaba las expectativas que generaciones posteriores darían por sentadas. Muy probablemente, el regreso de Jesús era por lejos más inminente en su imaginación que lo que demostró ser en la realidad, y a ellos les fue relativamente fácil relegar su preocupación por los aspectos mundanos de sus labores al ámbito de lo trivial.

Cualesquiera fuesen sus actitudes, no podían prever las relaciones fiscales complejas que entrelazarían al mundo a medida que continuara el siglo. Ya sea que estuvieran motivados por ideales o por una posición pragmática, los gobiernos alrededor del mundo llegaron a inclinarse en forma creciente por la promulgación de leyes sociales que respondían y cultivaban un aprecio global por el derecho humano de disfrutar de seguridad económica. La iglesia tuvo que avenirse a la noción creciente de que los salarios debieran ser adecuados para vivir en vez de representar un sacrificio. La práctica prolongada de tener dos escalas de remuneración, una para hombres y otra para mujeres, llegó a su fin. Obreros del sistema de salud en Norteamérica quebrantaron el reglamento al pedir y recibir una escala salarial diferente y más alta que el resto de la iglesia.

El aumento del nivel de alfabetismo también elevó las expectativas de éxito, y como consecuencia natural también se elevaron los estándares educacionales. La transformación de un analfabeto que vivía en la selva en un profesional con preparación terciaria en un lapso de dos generaciones era una realidad, pero tenía un precio. Similarmente, la misma iglesia que a comienzos del siglo hacía *asequible* la preparación pastoral y de maestro en el nivel secundario de educación, estaba *esperando,* si no *requiriendo*, que en algunos casos se hubieran efectuado estudios de posgrado o terciarios para cuando la tercera generación de obreros hubiese ingresado en un empleo denominacional. Todo esto se reflejaba en costos empinadamente ascendentes.

Lo que complicaba el asunto era el simple hecho de que los mayores aumentos en la feligresía denominacional después de 1970 ocurrieron en regiones que históricamente habían dependido más de las subvenciones de la Asociación General. Hasta que mejorase la base financiera de estos campos, el tamaño

creciente de la iglesia en estos rincones de la tierra sólo servía para aumentar esa dependencia. A pesar de los esfuerzos por disminuir esa dependencia y aumentar las cantidades provistas por los fondos locales alrededor del mundo, los adventistas eran bien conscientes de que la dependencia con respecto a Norteamérica no terminaría.

La denominación también sabía que después de 1970 esta dependencia no era tan segura como lo había sido en un tiempo. Ninguno hizo la comparación públicamente, pero el tamaño de la reducción de las subvenciones al campo mundial en el presupuesto de 1995 era un recordativo de las subvenciones disminuidas que se votaron en 1930 después que la Gran Depresión produjo estragos en las finanzas de la iglesia. En algunos respectos la iglesia había recorrido un círculo completo. En 1930, durante una era de colapso económico mundial, la iglesia tuvo que luchar para mantenerse viva financieramente; irónicamente, 65 años más tarde en un tiempo de prosperidad, la iglesia todavía sentía que le faltaba el aliento.

Las situaciones en 1930 y 1995 no eran completamente comparables, pero no resultó extraño que surgieran preguntas sobre cómo cortar el pastel financiero. Durante la Gran Depresión la iglesia se vio forzada a evaluar todos sus programas, planes y blancos. Nada se vio libre del escrutinio. En aquel tiempo los dirigentes decidieron que sólo recibiría apoyo aquello que fuese esencial. En la década de 1990 la denominación estaba en una posición mucho mejor para esperar más apoyo local de parte del campo mundial que en 1930, y por problemática que fuese la economía estadounidense, no estaba sufriendo de los mismos dolorosos trastornos que la atormentaron en 1930.

La administración financiera en la década de 1990 había llegado a ser mucho más compleja con instrumentos por lejos más sofisticados para medir y velar por la salud económica de las sociedades y las entidades. Lo que había llegado a ser mucho más evidente aun para el observador superficial era que la iglesia no funcionaba en un vacío económico, y a menos que se la observara y se tratara con ella cuidadosamente, una economía próspera podía producir casi tantas dificultades para las finanzas de la denominación como una economía deprimida. Apuntalando las complejidades de las finanzas denominacionales estaba la suposición de que la Asociación General debía funcionar como la influencia igualadora en la recaudación y distribución del dinero. El sistema no fue nunca perfecto ni el mundo adventista experimentó jamás igualitarismo económico, pero los dirigentes de la iglesia mantuvieron una convicción firme de que mediante el control planificado de los fondos de la iglesia producirían resultados más efectivos y equilibrados que al permitir que los miembros, e incluso unidades dentro de la iglesia, compitiesen libremente en la recaudación y en el uso de los diezmos y las ofrendas.

Después de anunciar a la denominación el corte de subvenciones de 1995, la declaración de Folkenberg recordó tiempos difíciles del pasado por los que la iglesia había atravesado. "La historia nos enseña que sólo cuando el dolor del *statu quo* excede al dolor del cambio enfrentamos el desafío doble de la responsabilidad administrativa y las expectativas. Mi oración es que avancemos bajo la dirección de Dios para hacer lo que él nos ha ordenado que hagamos porque es lo correcto, porque representa un sacrificio colectivo y porque realmente deseamos que él regrese".

Lecturas sugerentes para este tema

Reglamentación financiera de la iglesia:

Kenneth Emmerson, *Financing a World Church* (1970), es una descripción antigua pero todavía valiosa de la reglamentación de la iglesia escrita en un lenguaje corriente.

J. R. Spangler y Jerry Bartram, "Use of Tithe Policy Revision", *Ministry*, abril de 1987, pp. 20-22, citan al pie de la letra el reglamento sobre el diezmo como fue revisado en 1986.

Myron Widmer, "Is the Golden Goose Sick?", *Adventist Review,* 21 de abril, 1994, discute el papel de Norteamérica en la financiación de la iglesia.

Donaciones y personalidades:

Daniel y Grace Ochs, *The Past and the Presidents* (1974), pp. 157-172, presenta una reseña cautivante de C. H. Watson.

Ronald Alan Knott, *The Making of a Philanthropist* (1992), es la historia de Milton Murray quien revolucionó el pensamiento adventista sobre el sostenimiento institucional.

Floyd Greenleaf, *The Seventh-day Adventist Church in Latin America and the Caribbean*, t. 2 (1992), pp. 114-119, 223-226, narra el caso de donaciones del gobierno a la iglesia en Bolivia.

Terrie Dopp y otros, "The Harris Pine Bankruptcy: Too Much, Too Soon?", *Spectrum,* t. 17, Nº 5, agosto de 1987, pp. 7-14, examinan la pérdida de una de las donaciones sumamente difundidas que recibió la iglesia.

D. E. Robinson, *The Story of Our Health Message*, 3ª ed. (1965), pp. 414-426, cuenta las historias de varias donaciones importantes que recibió la iglesia con propósitos institucionales.

Richard Schaefer, *Legacy* (ed. 1990), pp. 183-195, relata muchos de los detalles que Robinson incluye en sus narraciones.

CAPÍTULO 26

La iglesia confronta al mundo secular

Los adventistas se han encontrado diariamente frente a situaciones de carácter secular pero que entraban en conflicto con sus creencias en la Biblia y con el estilo de vida que ellos derivaban de sus enseñanzas. Les resultaba difícil separar estas circunstancias en seculares o religiosas. El consejo de Elena de White condicionó el pensamiento denominacional sobre estos diversos asuntos, como también lo hizo el ambiente estadounidense en el cual la iglesia se originó y maduró. Los problemas mismos eran a menudo conflictivos. Las cuestiones de mayor alcance incluían la existencia de gremios organizados que les planteaban a los adventistas problemas de conciencia y para la observancia del sábado; prácticas para la acreditación de las instituciones de enseñanza superior respecto a las cuales los líderes de la iglesia tenían dudas, especialmente en Norteamérica, por considerarlas un sometimiento a la presión del secularismo; y la lucha incesante de la iglesia con el evolucionismo como una teoría científica que asestaba un fuerte golpe a la creencia de ella en el relato bíblico de la creación y la forzaba a efectuar un estudio prolongado de la relación entre fe y ciencia en la educación superior adventista.

En muchos de estos casos los puntos de vista de Norteamérica dominaban las decisiones de la iglesia. A medida que la comunidad adventista circuía el globo, los dirigentes de la iglesia tenían que habérselas con condiciones diferentes y decidir sobre una posición denominacional apropiada en diferentes tiempos y lugares. A veces los problemas en una parte del mundo no eran tales en otra parte. A veces requería la paciencia de Job y la sabiduría de Salomón unir elementos dispares sin tropezar con aparentes inconsistencias. A veces la unidad de la iglesia estaba en juego; a veces las inconsistencias no importaban.

Relaciones de trabajo

Un punto importante en cuestión era el movimiento laboral que emergió en el siglo XIX como una fuerza considerable

en los países industrializados. Mientras que apareció aproximadamente en forma paralela al surgimiento del adventismo desde el punto de vista cronológico, este movimiento no siempre coincidía geográficamente con el adventismo. La revolución industrial, que produjo una nueva clase trabajadora, y la aparición del socialismo con sus predicciones de una reacción violenta contra la riqueza desenfrenada habían coloreado por años la sociedad y la política europeas antes de que los Estados Unidos se vieran afectados seriamente. Lo que captó la atención de los adventistas respecto al movimiento sindicalista fue una serie de huelgas particularmente repulsivas, principalmente en los Estados Unidos a comienzos de la década de 1870, pero que también incluían disturbios en Europa, como el intento truncado de la Comuna de París de tomar control de Francia en 1871. Algunos de estos eventos tuvieron como consecuencia más que el caos; a veces también se perdieron vidas y propiedades.

La comunidad cristiana reaccionó en forma desigual ante estos acontecimientos. En términos generales, tanto los católicos como los metodistas apoyaban el sindicalismo y su intento de reparar los desequilibrios económicos que parecían estar fuera de control. Los inmigrantes europeos a los Estados Unidos incluían a muchos católicos que traían consigo sus ideas y suministraban gran parte de la vitalidad del movimiento obrero en el lado occidental del Atlántico. Aunque fuera de la comunidad cristiana, los elementos judíos mantenían un punto de vista similar y hasta formaron gremios judíos. La mentalidad estadounidense estaba dividida. El evangelio social, un modo de pensar popular de las postrimerías del siglo XIX, veía el bienestar de la sociedad en general como el blanco primario al cual se aplicaban los principios bíblicos. Muchos predicadores protestantes de este mensaje prestaban su voz en apoyo del sindicalismo como una fuerza que contrarrestaba la riqueza. Por otra parte, los cristianos, que habían adoptado el darwinismo social como una explicación del nuevo orden económico, veían a los líderes industriales como un resultado natural de las condiciones sociales, y al trabajo [organizado] como un enemigo implacable. Otros grupos protestantes veían a los Estados Unidos como el modelo mundial de la filosofía de no interferir que encarnaba la libertad de conciencia y la actividad religiosa. Algunos temían que las huelgas violentas provocarían la intervención del Estado, lo que podría producir un estado militar que suprimiría los derechos individuales. Para este grupo los gremios eran una amenaza siniestra.

Los adventistas se encontraban incómodamente entre dos aguas, pero obviamente se inclinaban hacia este último grupo. Los editorialistas de la *Review* lamentaban la pobreza y la suciedad que caracterizaban la vida de los empleados que eran explotados en las fábricas y en las minas, y culpaban las prácticas sin trabas de los nuevos industrialistas como la causa de esos males sociales. Por la misma razón, les causaban aversión la violencia y la falta de respeto hacia la autoridad que eran evidentes en las huelgas laborales. En un plano teológico, los adventistas rechazaban la utopía temporal que prometía el socialismo y la suposición básica del evangelio social como opuesta a las descripciones bíblicas del destino humano. Mientras creían en la actividad humanitaria como una expresión del cristianismo, no pensaban que era posible construir un orden social políticamente justo y equitativo antes de la venida de Cristo; por lo tanto, en vez de tratar de rehacer la sociedad debían concentrarse en preparar al mundo para el regreso de Jesús.

Los adventistas también consideraban a los gremios como algo semejante

a las sociedades secretas, de las que se distanciaban. También tenían recelos de la fuerte presencia católica en el movimiento obrero, y temían que el trabajo organizado contribuiría a la observancia del domingo, si es que no la forzaría. Cuando Samuel Gompers, presidente por largo tiempo de la Federación Norteamericana del Trabajo, respaldó leyes destinadas a asegurar que el domingo sería un día de "descanso", los dirigentes adventistas vieron que sus temores se estaban cumpliendo.

Los editoriales de la *Review* recomendaron a los adventistas que no se uniesen a los gremios y describían las discusiones sobre los salarios como una desviación de su deber primario de esparcir el Evangelio. Después de la llegada del nuevo siglo, Elena de White reforzó los puntos de vista de la *Review* al acusar a los gremios de violencia y opresión y de tratar de monopolizar y forzar a los obreros. Ella aconsejaba a los adventistas a no unirse a los gremios porque negaban a la gente su derecho dado por Dios de tomar decisiones. También criticaba las tácticas de los comerciantes que trataban de controlar la manufactura y venta de productos para garantizar ganancias excesivas. Considerando el conjunto total de sus declaraciones, sus comentarios tipificaban el dilema del pensamiento adventista sobre cómo relacionarse con el capital y el trabajo.

En los Estados Unidos los gremios permanecieron relativamente pequeños durante el siglo XIX y en los primeros años del XX. Aunque llamaban mucho la atención durante las huelgas, el humor político prevaleciente los veía como organizaciones extralegales sin una autoridad establecida. Sus ganancias en las disputas no eran notables, lo que corroboraba el punto de vista denominacional de que sus actividades eran fútiles. La mayoría de los adventistas estadounidenses eran trabajadores agrícolas o pequeños comerciantes, por lo que permanecían fuera de la disputa entre el capital y el trabajo. En otros países industrializados la participación adventista en el movimiento laboral era mínima porque la iglesia era pequeña.

Estas circunstancias cambiaron dramáticamente a mediados de la década de 1930 cuando la "empresa cerrada" —la que emplea exclusivamente a trabajadores agremiados— convirtió la cuestión de la pertenencia a un gremio en un asunto candente en los Estados Unidos. Inmediatamente después de la Gran Depresión la legislación que legalizaba a los gremios y les concedía poder colectivo de negociación, combinada con el respaldo a las empresas cerradas por parte de funcionarios amigables del gobierno, forzó a los trabajadores adventistas a enfrentar su dilema: o se unían al gremio donde trabajaban, en contradicción con el consejo denominacional, o buscaban empleo en otra parte. La tensión aumentó cuando los obreros adventistas acudieron a la iglesia en busca de ayuda y consejo. Además de la cuestión de cómo tratar con el asunto de las empresas cerradas, el problema también implicaba un cambio en la naturaleza de la feligresía adventista en Norteamérica: se estaba convirtiendo en más urbana.

La primera reacción de los líderes de la iglesia fue abordar a los dirigentes del trabajo organizado con una declaración que definía su posición y con el pedido de una concesión. En 1940 la Junta de la Asociación General adoptó una declaración breve que confirmaba que los adventistas estaban de acuerdo con las metas de los gremios en cuanto a horas de trabajo y salarios apropiados y "condiciones de vida decentes", pero expresaba su protesta porque el ser miembro del gremio comprometería el blanco denominacional de predicar el Evangelio al forzar a los trabajadores a discriminar entre clases sociales.

La declaración tuvo poco impacto.

Cuatro años más tarde la Junta de la Asociación General repitió su apelación mediante una carta abierta a los dirigentes de los gremios en la que fortalecía sus argumentos al admitir la legalidad de los gremios pero defendía la decisión de los adventistas de no unirse a ellos como un derecho constitucional. Fue este punto de proteger un derecho lo que dominaría la posición de la iglesia en todas sus acciones futuras. La iglesia no condenaba a los que se unían, y pedía a los gremios que tratasen de la misma manera a los que no lo hacían.

Muy pronto después de despachar esta carta, la Asociación General estableció dos nuevas organizaciones, el Concilio sobre Relaciones Industriales y la Comisión sobre la Vida en el Campo. La primera era para ayudar a los miembros a evadir el problema de la pertenencia a los gremios y las empresas cerradas, y la segunda para animar a los adventistas a considerar la posibilidad de abandonar las ciudades, en parte debido a los problemas con los gremios, a fin de vivir en pueblos pequeños y áreas rurales. Carlyle B. Haynes fue el miembro más vigoroso de ambas organizaciones. Recogía y diseminaba información sobre oportunidades de trabajo en el campo, y en las columnas de la *Review* explicaba repetidamente la posición de la iglesia en materia de relaciones laborales.

Haynes también elaboró un documento que esperaba que satisfaría tanto a los trabajadores adventistas como a los dirigentes de los gremios. Titulado "Bases para un Acuerdo", no explicaba la razón fundamental de la posición adventista hacia el movimiento sindicalista, pero simplemente prometía que los trabajadores adventistas no romperían una huelga al seguir trabajando ni agitarían la opinión pública durante las huelgas al participar en piquetes de protesta. Además, los trabajadores adventistas cumplirían con los reglamentos de sus lugares de trabajo y darían a proyectos caritativos una cantidad equivalente a la cuota de membresía del gremio. La declaración requería la firma del empleado, el empleador y un representante del gremio afectado. Si era aceptado por todas las partes, el acuerdo permitiría a los adventistas trabajar en una empresa cerrada sin sufrir una penalidad.

La reacción de los líderes de los gremios varió. El gremio más grande en los Estados Unidos, los Obreros Unidos del Automóvil, lo aceptó en 1948 y en el lapso de un año 1.100 gremios locales en los Estados Unidos y Canadá hicieron lo mismo. Otros lo rechazaron de plano. Algunos adventistas objetaron que era una concesión a la práctica de las empresas cerradas. Sin embargo, a la larga permitió a centenares de adventistas a seguir trabajando sin realmente unirse a un gremio.

Al menos por el momento algunos dirigentes laborales podían permitirse hacer caso omiso de las "Bases para un Acuerdo". La legislación de los Estados Unidos en 1947 legalizó las leyes del derecho al trabajo, que protegía el derecho de los trabajadores de trabajar sin unirse a una organización laboral. A pesar de las aplicaciones de estas oportunidades del derecho al trabajo en 19 estados, los gremios llegaron a ser más fuertes que nunca en la década de 1950, pero antes que la década terminase tuvo lugar una declinación del sindicalismo. Investigaciones en el modo de operar de los gremios laborales revelaron una corrupción extendida. Muchos dirigentes laborales quedaron desacreditados. Con estas revelaciones se produjo un vuelco en el sentimiento popular. Los gremios sufrieron una falta de prestigio. Leyes adicionales añadieron más restricciones a los gremios. Fracasó un intento de rechazar las leyes en favor del derecho a trabajar. Al comenzar la década de 1970 los empleadores se envalentonaron y procedieron a reemplazar

permanentemente a los obreros huelguistas. La noción de una empresa cerrada o agremiada perdió su fuerza. Desde la década de 1970 en adelante, aumentó el número de miembros de los gremios, en parte al extenderse del sector privado al público, incluyendo a maestros y empleados del gobierno, pero la fuerza relativa del trabajo organizado no se mantuvo a la par con el crecimiento económico general.

Mientras tanto, los acontecimientos estaban conduciendo a la iglesia por otra ruta en las relaciones laborales. En 1954 la Asociación General disolvió el Concilio sobre Relaciones Industriales y le asignó al Departamento de Libertad Religiosa la tarea de defender a los adventistas que estaban en problemas con los gremios a causa de sus escrúpulos religiosos. Siete años más tarde, en 1961, la Asociación General hizo oficial lo que ya era obvio y abandonó las "Bases para un Acuerdo" como la posición adventista "exclusiva" hacia el trabajo organizado. Se les aconsejó a los trabajadores adventistas que negociasen su propia relación con sus empleadores. En 1964 la ley de Derechos Civiles asestó un severo golpe a la actividad discriminatoria. En ese entonces la mayoría de los estadounidenses percibían esta nueva ley como una legislación histórica que trataba con problemas raciales, pero las aplicaciones ampliaban continuamente su significado para incluir también cuestiones religiosas. Este hecho, aplicado a los gremios laborales, significaba que las empresas cerradas discriminaban contra los trabajadores cuyas creencias por motivos de conciencia les impedían unirse a los gremios. La implicación era que el derecho de trabajo era un derecho humano básico que necesitaba protección, lo que había sido el argumento de la iglesia por dos décadas.

A pesar de su declinación, el sindicalismo había alcanzado muchas de sus metas. En los Estados Unidos, como también en otros países industrializados, la legislación social que controlaba el sindicalismo y otros aspectos de la sociedad se convirtió en una institución en sí misma. Esta tendencia también concentró su atención en los empleadores al igual que en los gremios como culpables de violaciones de los derechos humanos. Al tratar con adventistas que se hallaban en dificultades, los dirigentes de libertad religiosa de la denominación se encontraron protestando más y más contra empleadores y sus reglamentos de empleo sobre la base de los principios de conciencia y la discriminación. En octubre de 1980, después de una secuencia de audiencias en tres ciudades estadounidenses importantes, la Comisión de Igual Oportunidad de Empleo sometió pautas que delineaban las expectativas para los empleadores. Entre ellas había provisiones para arreglar las disputas con trabajadores cuyas creencias religiosas les impedían trabajar en días específicos. Ante la Comisión habían testificado adventistas. Menos de dos meses después, la cláusula sobre principios de conciencia que concedía libertad en el lugar de trabajo se convirtió en parte de la ley de los Estados Unidos. Esta nueva provisión no sólo acabó con la práctica de las empresas cerradas sino que también declaró fuera de ley la actividad discriminatoria por parte de los empleadores.

Estos eventos no dejaron de tener su impacto internacional. En Gran Bretaña el poder del Partido Laboral después de la Segunda Guerra Mundial causó preocupación en cuanto al impacto del taller exclusivo. Los dirigentes de la iglesia en la Unión Británica respondieron similarmente a sus hermanos estadounidenses al publicar folletos que animaban a los adventistas a no unirse a los gremios o sindicatos que esperaban que sus miembros actuasen solidariamente, esto es, sin disentir. Si se unían a los movimientos de solidaridad, los adventistas fácilmente

podían encontrarse violando su conciencia tanto en el caso de violencia como en el de la legislación dominical. En la División Australasiana, de habla inglesa, cuyo territorio mayormente correspondía a la Comunidad Británica, los dirigentes de la iglesia copiaron la respuesta británica.

La influencia de los gremios de los Estados Unidos también se había extendido a Canadá con algunos gremios que reclutaban miembros al norte de la frontera. La observancia del sábado también se convirtió en un problema de empleo. Casos sobresalientes de 1984 que implicaban arreglos para los adventistas estaban en la lista de causas por juzgar ante la Corte Suprema de Canadá y cortes provinciales en Manitoba. En julio, antes de que las cortes entregaran sus decisiones, el Parlamento Canadiense aprobó el nuevo Código Laboral de Canadá que incluía una cláusula sobre principios de conciencia para proteger las creencias religiosas de los trabajadores. El juicio de la Corte Suprema en diciembre de 1985, no sólo defendió los derechos de Theresa O'Malley, una trabajadora adventista canadiense, sino que también sostuvo que la discriminación no tenía que ser intencional para ser ilegal. En Bélgica el Tribunal de Trabajo de Mons dictaminó que un trabajador adventista podía reclamar beneficios de desempleado aun después de rechazar un trabajo que requería trabajar en sábado. El tribunal reconoció que una sociedad que promueve principios de libertad religiosa y dignidad humana no puede forzar la conciencia de una persona.

Durante esta larga lucha gran parte del mundo adventista no fue afectado. En los países socialistas los gremios laborales eran virtualmente un brazo del Estado y los obreros tenían poca elección en el asunto. En los países industrializados fuera de Norteamérica el sindicalismo jugó un papel diferente en comparación con lo ocurrido en los Estados Unidos. Probablemente una de las razones importantes por la que en esos lugares las relaciones laborales no se convirtieron en un problema candente de la iglesia, fue una actitud más tolerante entre los adventistas hacia el movimiento sindicalista. Por definición la sociedad europea era más urbanizada que la sociedad estadounidense, y los adventistas estaban acostumbrados a un ambiente en el cual los problemas urbanos ocupaban un lugar central en la discusión política. Antes de que el movimiento laboral se convirtiese en una fuerza en los Estados Unidos, había llegado a politizarse en muchos países europeos. Existían partidos laborales con candidatos que se postulaban para las elecciones con agendas que eran parte esencial del programa del movimiento sindicalista. En estos países los legisladores promulgaron una legislación social una y a veces dos generaciones antes de que en los Estados Unidos existieran ordenanzas comparables. En algunos países los gobiernos establecieron tribunales de trabajo para arbitrar las disputas. Mucha de esta actividad ocurrió antes de que existiera una presencia adventista vigorosa.

Una ola de legislación norteamericana en la década de 1930 y otra que comenzó en la de 1960 condujeron a los Estados Unidos a una posición más comparable con la de otros países industrializados. En 1984 la Organización Internacional de Trabajo pudo informar que el seguro social, interpretado en forma amplia para incluir entre otras cosas, condiciones de trabajo, entradas de jubilación, beneficios para la familia y seguro público, era una forma de vida en las áreas industrializadas del mundo.

En los países preindustrializados la cuestión de los gremios era irrelevante. Esta situación cambió a medida que las conquistas de los gremios se reflejaban en la legislación social y producían más beneficios a los trabajadores y contribuían a costos de producción más elevados. Los

fabricantes, al ver afectados sus intereses, reaccionaron transfiriendo algunas de sus operaciones desde los mercados tradicionales estadounidenses y europeos a fuentes de trabajo más económicas en partes distantes del mundo. El movimiento sindicalista a veces iba detrás de estos nuevos centros industriales, pero la violencia que había caracterizado al movimiento laboral en el siglo XIX no reapareció. El auge del movimiento sindicalista claramente había pasado, pero la iglesia seguía cautelosa. En una declaración formal en 1989 la División del Sur del Pacífico declaró que la iglesia apoyaba blancos legítimos como salarios justos y condiciones de trabajo saludables, pero lamentaba la coerción que a veces empleaban los gremios. Se aconsejaba a los miembros de iglesia que no se uniesen a los gremios, pero se les dejaba a ellos la elección.

Durante su lucha contra la sindicalización de los obreros los adventistas tuvieron que soportar repetidas acusaciones de que deseaban los beneficios por los que la clase obrera estaba batallando pero no querían unirse al movimiento o contribuir con dinero a fin de capacitarlo para que tuviese éxito. A algunos adventistas esta acusación les resultaba demasiado difícil de tolerar, y se unían a los gremios. Aunque la iglesia se oponía a la sindicalización de los obreros por una diversidad de razones, también había sostenido sin cejar que el hacerse miembro de los gremios era un asunto de la conciencia individual, y aunque los trabajadores adventistas se unieran a ellos contra el consejo de la denominación, todavía se los consideraba miembros regulares. Los dirigentes adventistas se sentían consternados por la violencia y el radicalismo del movimiento obrero doquiera ocurrieran tales cosas, pero no intervinieron hasta que el gobierno combinó su influencia con el movimiento sindicalista y formaron los talleres exclusivos o agremiados, los que la iglesia consideraba como una amenaza a la libertad de conciencia. Aun entonces el hacerse miembro de los gremios seguía siendo un asunto individual.

Los adventistas también consideraron las empresas cerradas como inherentemente contradictorias a los principios de libertad expresados en la constitución de los Estados Unidos y, a la larga, la lucha denominacional llegó a materializarse en una cláusula sobre los principios de conciencia, en la que se expresaba el derecho de la clase trabajadora de ganar su sustento sin sufrir una penalidad a causa de sus creencias. Fue irónico que a medida que esta cuestión llegó a definirse más minuciosamente como un principio de conciencia en vez de una defensa de los derechos de propiedad contra la violencia, los trabajadores adventistas se encontraron enfrentados con los empleadores en un tipo de confrontación muy semejante al que habían experimentado con el movimiento sindicalista. Había sido una lucha larga y ardua, pero la denominación estaba satisfecha porque había ganado en su defensa de los principios de conciencia.

Reconocimiento oficial de las escuelas

Una de las principales razones por la que los adventistas desarrollaron su propio sistema de educación fue su temor de que las influencias seculares debilitaran la fe de sus hijos. Adicionalmente, el principal blanco de la educación superior adventista era proveer obreros para las muchas ramas de la iglesia, primariamente ministros, maestros y trabajadores en el área de la salud. No tan dramático como la cuestión de las relaciones laborales, pero todavía importante para el plan de acción de la denominación hacia un mundo secular, era el asunto de la acreditación o del reconocimiento oficial de las escuelas adventistas. Nuevamente, como lo descubrieron los dirigentes de la

iglesia, las políticas nacionales alrededor del mundo jugaron un papel importante en modelar las prácticas relacionadas con la conducción y la calidad de las escuelas denominacionales.

La necesidad de proveer escuelas con un sistema operativo que asegurase a los estudiantes y a los padres que recibirían lo que las escuelas dijeron que darían, llegó a ser cada vez más evidente a medida que aparecía una cantidad y variedad de instituciones. Fue en los Estados Unidos donde comenzó el movimiento de la educación denominacional. La política nacional colocó el control de la educación en las manos de los estados antes que en un cuerpo nacional. A lo largo del siglo XIX y en la primera parte del XX todos los niveles de las escuelas adventistas funcionaban virtualmente sin interferencia, pero esta situación cambió durante la década de 1920 cuando la acreditación llegó a ser un problema.

El movimiento de acreditación corría por una doble vía en los Estados Unidos; la primera, legislada por los estados, y la segunda organizada y mantenida por asociaciones de acreditación independientes no conectadas con los gobiernos estatales. Al comienzo la primera vía afectaba principalmente a las escuelas elementales y secundarias, y más tarde, a las instituciones terciarias; la segunda vía impactó primariamente a la educación superior, pero con el transcurso del tiempo también a las escuelas elementales y secundarias. El reconocimiento estatal de las escuelas privadas, que incluían a las escuelas adventistas, llegó a ser obvio después de la Primera Guerra Mundial cuando un movimiento abortivo entre unos pocos estados trató de obligar a todos los estudiantes del ciclo primario a asistir a las escuelas estatales. Aunque este movimiento fracasó, los adventistas vieron este episodio como una advertencia de que sus escuelas primarias y secundarias debían satisfacer las normas establecidas por los estados, o correrían el riesgo de que fueran cerradas.

Los colegios denominacionales ya estaban sintiendo la presión de normas procedentes de asociaciones de acreditación regionales y de grupos profesionales. Los colegios privados en los Estados Unidos operaban en base a la autoridad de un permiso legal del Estado, el cual les daba el derecho a funcionar, pero el Estado no controlaba la calidad de lo que ellos realmente hacían. Si bien los administradores de los colegios privados, especialmente las instituciones relacionadas con la iglesia, apreciaban esta independencia, se volvieron más sensibles a la necesidad de medir la calidad de su desempeño.

La expresión *acreditación voluntaria* surgió en las postrimerías del siglo XIX para describir la formación voluntaria de asociaciones de colegios y universidades en una amplia región de los Estados Unidos bajo cuyos auspicios establecieron criterios para asegurar la calidad académica de sus propuestas. Aproximadamente al mismo tiempo apareció la *acreditación profesional*, que era un movimiento de quienes ejercían en un campo profesional dado, como ser el de la enseñanza, para imponer normas académicas a todos los programas de preparación para su profesión.

Fue como resultado de una combinación de la acreditación voluntaria y de la profesional que los colegios adventistas comenzaron a sentir la presión para obtener la acreditación. En la primera parte del siglo XX, la Asociación Médica Norteamericana comenzó a requerir a los estudiantes que se graduaran de colegios acreditados a fin de inscribirse en programas médicos si la escuela de medicina deseaba mantener una clasificación de "A". El Colegio de Evangelistas Médicos había obtenido su clasificación "A" en 1922, pero la mayoría de sus estudiantes de medicina procedían de colegios adventistas que no estaban acreditados o

de programas premédicos de dos años en colegios adventistas. En este último caso, las escuelas adventistas podían obtener la acreditación como instituciones de dos años en vez de colegios de cuatro años. Al examinar esta situación, P. T. Magan, decano y más tarde presidente del Colegio de Evangelistas Médicos [CME, por su sigla en inglés], llegó a la conclusión de que la falta de acreditación como instituciones de cuatro años entre los colegios adventistas estaba virtualmente forzando a los estudiantes adventistas a adquirir parte de su educación profesional y preprofesional en escuelas no adventistas. El argüía que la clasificación de "A" del CME requería en efecto que los colegios adventistas cumpliesen con los criterios de acreditación como colegios superiores.

La escuela de medicina de la iglesia no había obtenido una clasificación "A" sin debate; la polémica continuó cuando Magan recalcó las implicaciones de la reputación del CME para los colegios adventistas. Desde el comienzo algunos círculos de la iglesia se opusieron a la acreditación procedente de asociaciones seculares. W. E. Howell, secretario de educación de la Asociación General, les dijo a los educadores adventistas en 1923 que el hecho de identificarse con organismos que daban la acreditación comprometería el carácter distintivo de la educación superior adventista.



Como decano del Colegio de Evangelistas Médicos que acaba de establecerse, P. T. Magan (1867-1947), insistió firmemente en que hubiera un plan denominacional de acreditación de las escuelas adventistas de acuerdo con las normas establecidas por los organismos de acreditación en los Estados Unidos.

La demanda de un reconocimiento oficial de los estudios se extendió desde la medicina a otros campos académicos. La conformidad con las ordenanzas del Estado que rigen la certificación del maestro para los maestros de las escuelas elementales y secundarias dependía de programas de instrucción acreditados. Las escuelas de enfermería también se volvieron más restrictivas. Magan, como una voz dominante que promovía la acreditación, no creía que el proceso traería bendiciones por sí mismo, pero no quería ver a los estudiantes adventistas asistiendo a colegios no adventistas para recibir la educación que los estados y otros organismos estaban demandando. Ni quería ver que los colegios adventistas se cerrasen.

Por un breve tiempo en la década de 1920 la contienda sobre la acreditación suscitó esperanzas de que la iglesia podría satisfacer a las autoridades médicas y de educación al desarrollar una asociación denominacional de acreditación. Esta esperanza motivó la decisión del Concilio Otoñal de 1928 de organizar la Junta Adventista de Regentes, la que hizo que todas las escuelas secundarias y colegios denominacionales rindiesen cuentas a una sola autoridad. Al año siguiente nació la Asociación de Colegios y Escuelas Secundarias Adventistas, con la Junta de Regentes como su brazo ejecutivo. Aunque estas organizaciones fueron útiles para animar a las juntas directivas y fa-

cultades de los colegios a que mejorasen sus instalaciones, su personal docente, y su currículum, no reemplazaron a las asociaciones regionales de acreditación ni al reconocimiento de grupos profesionales como la Asociación Médica Norteamericana. Con excepción de un puñado de escuelas primarias y secundarias regionalmente acreditadas, la Junta de Regentes era la única agencia que otorgaba la acreditación o el reconocimiento oficial a las instituciones adventistas por debajo del nivel de colegio.

La Gran Depresión también influyó sobre los educadores adventistas. Debido a que las estrecheces financieras redujeron el número de vacantes de trabajo disponibles en la iglesia, una proporción más elevada de estudiantes adventistas buscó empleo fuera de la denominación. En muchos casos les resultó necesaria una educación oficialmente reconocida.

El debate entre los dirigentes de la iglesia llegó a su punto culminante en el Concilio Otoñal de 1935 cuando un voto oficial reconoció la legitimidad de la acreditación pero dictaminó que sólo dos colegios estadounidenses de cuatro años podían solicitar este reconocimiento. Las otras instituciones seguirían teniendo acreditación de sus estudios sólo para los primeros dos años. En los meses siguientes resultó evidente que los colegios adventistas no podían seguir funcionando con programas de cuatro años cuando sus propuestas de acreditación se limitaban a los primeros dos años. En vista de los argumentos de Magan y otros administradores de escuela, el Comité de la Asociación General capituló en el Concilio de Primavera de 1936, rescindiendo su voto anterior y abriendo así la puerta para la acreditación de todos los colegios adventistas en Norteamérica. Ya el Pacific Union College en 1932 y el Colegio de Walla Walla en 1935 habían obtenido la aprobación por parte de sus organismos regionales de acreditación.

Uno de los problemas más agudos que las asociaciones acreditadoras encontraron en los campus adventistas fue el de la falta de maestros con títulos de posgrado. Formar un personal docente reconocido académicamente no sólo era costoso; también significaba que los maestros debían asistir a universidades no adventistas. Durante la década de 1920 unos pocos profesores de colegio se inscribieron en programas de posgrado, y en casos limitados recibieron ayuda financiera de sus instituciones patrocinadoras, pero la práctica no se había extendido. El temor de que la exposición a filosofías antagónicas al adventismo menoscabase sutilmente la fe de los maestros o produjera una apostasía abierta impidió que los dirigentes denominacionales promovieran con entusiasmo la educación avanzada.

Por más que los dirigentes adventistas fueran renuentes a aceptar el movimiento de acreditación en Norteamérica, no podían pasar por alto su persistencia. Después de la decisión de 1936 de rescindir las restricciones de la iglesia en materia de acreditación, todos los colegios adventistas buscaron ese reconocimiento hasta que hubieron obtenido la aprobación de sus asociaciones acreditadoras locales. En 1945 la última institución de cuatro años logró la acreditación.

La resistencia adventista a la acreditación era una actitud que desconcertaba a los educadores fuera de la iglesia. Un miembro no adventista de un comité de acreditación que evaluaba un colegio adventista observó que la oposición denominacional emergía de puntos de vista opuestos entre fe y práctica religiosa por un lado y objetivos y métodos de educación superior por el otro. Los adventistas creían en demandas personales rigurosas, en la dignidad del trabajo y la motivación por la fe antes que por la remuneración. Aunque las agencias que otorgaban la acreditación mantenían un criterio mínimo, el peso de su juicio descansaba

sobre cuán efectivas eran las escuelas en cumplir los propósitos que ellas mismas habían formulado.

Muchos dirigentes adventistas no captaron este punto y percibieron que la acreditación podía amenazar los valores denominacionales. El criterio que los organismos de acreditación estaban inclinados a recalcar implicaba una preparación profesional superior por parte del personal docente y un mejoramiento de la planta física. La práctica denominacional de pagar salarios bajos también atrajo la atención. Durante un tiempo cuando no abundaba el dinero y las instituciones adventistas estaban luchando contra problemas financieros, la perspectiva de grandes desembolsos de dinero para cumplir con esos criterios era difícilmente atractiva a los líderes de la iglesia. Pero por reticentes que hayan sido los dirigentes de la iglesia en aceptar la acreditación de las escuelas, las circunstancias estaban conduciendo inexorablemente a ello.

Una de esas circunstancias fue el repunte excepcional de la educación adventista en todo el mundo durante la década de 1920. Cuando la década comenzó, 716 de las 928 instituciones educativas adventistas estaban en Norteamérica, pero diez años más tarde el campo mundial estaba operando 1.297 escuelas mientras que el total en Norteamérica había bajado a 680. Este enorme vuelco en el equilibrio de las escuelas adventistas ocurrió durante los mismos años cuando tenía lugar en Norteamérica el debate sobre la acreditación. Era obvia la necesidad de sistematizar los esfuerzos educacionales de la denominación.

En campos donde existían escuelas adventistas, los educadores adventistas ya estaban intentando desarrollar un sistema. En 1920 W. E. Howell visitó la División Sudamericana para conducir un concilio educativo al cual invitó a todos los directores de escuelas preparatorias y a dirigentes del departamento de Educación. Entre las decisiones tomadas estuvo la de no ofrecer clases después del nivel secundario y de clasificar como electivos los cursos de preparación del obrero. Estas reuniones no constituían una acreditación pero imponían normas denominacionales.

La aprobación oficial de las escuelas adventistas fuera de Norteamérica era generalmente una cuestión de cumplir con las normas establecidas por el gobierno, un ejemplo de lo cual fue el Colegio Adventista del Plata, en Argentina [ahora Universidad]. Esta institución comenzó sus actividades en 1899 como una combinación de escuela primaria y centro de preparación de los obreros. Cuando la escuela concluyó su 18º año de vida, H. U. Stevens, el director de la misma, subrayó que una de las grandes necesidades de Sudamérica era la de escuelas y maestros. A pesar de la decisión de la División Sudamericana, en 1920, de limitar las escuelas de Sudamérica al nivel secundario, en 1924 los dirigentes de la iglesia comenzaron a hablar seriamente de convertir la institución de Argentina en un colegio con dos años de estudio después del curso secundario, pero los planes se materializaban lentamente. Cuando la posibilidad se convirtió en realidad, J. S. Marshall, el nuevo director, inauguró la examinación formal de los estudiantes a través de inspectores del gobierno. El procedimiento se aplicó sólo a los estudiantes en el programa de preparación de maestros. Si estos maestros en perspectiva aprobaban exitosamente los exámenes obtenían un certificado de maestros vitalicio. En 1934 Marshall informó que durante los siete años de inspección oficial del programa de preparación de maestros la institución había graduado a 62 poseedores de este prestigioso honor. De este modo los reglamentos denominacionales funcionaban en el contexto de la legislación reglamentaria argentina.

La experiencia argentina ilustra una situación similar a la de las escuelas estadounidenses. Cuando los inspectores del gobierno comenzaron a examinar a los graduados del programa de preparación de maestros, el Colegio Adventista del Plata era la cuarta escuela adventista más grande fuera de Norteamérica. Los 62 poseedores de certificados de maestro vitalicios representaban más del doble del número de maestros adventistas en Argentina, Uruguay, Paraguay y Chile combinados. No existen datos para verificar dónde estaban trabajando estos maestros con certificados vitalicios, pero con toda seguridad podemos especular que algunos de ellos eran empleados de escuelas públicas. Si bien el propósito principal del Colegio Adventista del Plata era preparar obreros denominacionales, las cifras sugieren que el sector público reconocía a los graduados del programa de preparación de maestros como profesionales competentes.

No era el propósito de la escuela competir con las escuelas del Estado en la preparación de maestros o en ningún otro esfuerzo académico, pero no obstante se había desarrollado hasta el punto de que estaba preparando profesionales para el mercado de trabajo secular como también para la iglesia. Si la sumisión de Marshall a los examinadores del gobierno fue voluntaria o requerida, no parece que haya sido hecha a regañadientes; por el contrario, demostró la buena voluntad de la iglesia para adherirse a reglamentos estandardizados además de los impuestos por la iglesia. La experiencia del Colegio Adventista del Plata también mostró que el programa estaba produciendo graduados competentes para las escuelas primarias adventistas y que la calidad de la educación adventista era profesionalmente satisfactoria tanto por las normas de la iglesia como por las del Estado.

Aun antes de que los inspectores del gobierno examinaran el programa de preparación de maestros, el Colegio Adventista del Plata había ganado prestigio por su programa de agricultura. El gobierno nacional proveyó equipo y publicidad favorable a la institución. Este reconocimiento no era una acreditación oficial, pero era una aprobación tácita para funcionar que procedía de la más alta autoridad nacional.

No siempre el control del gobierno fue tan favorable a las escuelas adventistas como lo había sido en Argentina. En 1928 tomó un curso opuesto en Perú. Preocupados por el currículum y otros asuntos en la Escuela Normal de Titicaca, el presidente peruano y su ministro de educación emitieron un decreto conjunto declarando fuera de ley a la instrucción sectaria que se oponía a la religión prevaleciente. La declaración también expresaba que era responsabilidad del gobierno aprobar los libros de texto y la naturaleza de la instrucción moral y religiosa, y establecer escuelas del Estado para ejecutar la orden. La Escuela Normal de Titicaca se cerró en 1928, pero se reabrió en diciembre de 1930, tras una revolución que reemplazó al presidente peruano por uno más favorable a la escuela preparatoria adventista.

La principal diferencia entre el sistema estadounidense de acreditación y el de otros países era la presencia de asociaciones poderosas en los Estados Unidos que controlaban la educación superior independientemente del Estado. Existía muy poca educación superior adventista fuera de Norteamérica durante la década de 1920, pero los educadores progresistas podían ver que eventualmente se desarrollarían los programas postsecundarios. El rápido aumento en el número de escuelas adventistas alrededor del mundo ayudó a animar a la iglesia a establecer la Junta de Regentes a fin de sistematizar su propia evaluación de las escuelas. Aunque beneficiosa, esta aprobación concedida por esta

agencia de la iglesia no acarreó ningún reconocimiento oficial, aun cuando los educadores adventistas llegaron a calificar la evaluación denominacional como un sistema de acreditación. Pero como ellos estaban sujetos a la reglamentación gubernamental, los educadores adventistas fuera de Norteamérica tendían a considerar a la Junta de Regentes como un artificio estadounidense con poca relevancia.

No fue sino hasta 1970 que el Colegio Newbold, en Inglaterra, llegó a ser la primera institución educativa superior fuera de Norteamérica en recibir acreditación por parte de la Junta de .Regentes. Tras ese evento las instituciones postsecundarias en el campo mundial buscaron la aprobación denominacional como también el mejor nivel posible de reconocimiento del Estado. Comúnmente, el nivel más bajo de aprobación del Estado era simplemente la aprobación para dirigir una escuela. Los estudiantes obtenían certificados de estudio aceptando el riesgo de que pudieran no ser válidos. A veces los estados daban un paso más al aprobar programas individuales a fin de permitir a los estudiantes que recibiesen una licencia en una profesión dada. La aprobación del Estado para dictar programas especializados no significaba que el Estado aprobaba toda la institución. Ocasionalmente, en vez de recibir el reconocimiento estatal, una universidad en el mismo país donde funcionaba la institución adventista legitimizaba un programa especial con su propia aprobación. El nivel más elevado de reconocimiento estatal era conceder a una institución la autoridad de otorgar títulos. Algunas instituciones adventistas fuera de Norteamérica compensaban su falta de autoridad para otorgar títulos estableciendo acuerdos de afiliación con escuelas adventistas en los Estados Unidos. Bajo la cobertura del reconocimiento oficial estadounidense, los estudiantes en muchos países podían obtener títulos reconocidos.



En 1970, el Colegio Newbold en Inglaterra fue la primera institución educativa terciaria fuera de Norteamérica en cumplir con las normas de calidad denominacional establecidas por la Junta de Regentes. Eventualmente, todas las escuelas adventistas alrededor del mundo llegaron a ser parte de la Asociación de Acreditación Adventista.

En cuanto a títulos locales, a partir de la década de 1970 las instituciones adventistas fuera de los Estados Unidos comenzaron a recibir la facultad de otorgar títulos. Este reconocimiento fue lento al principio, pero ganó impulso. En 1996 la División de Asia y el Pacífico informó que tenía trece instituciones autorizadas para otorgar títulos. La División Interamericana tenía nueve y la Sudamericana, ocho. En algunos casos esta autoridad se aplicaba sólo a programas específicos. En 1992 Herbert Fletcher, director de educación de la División Interamericana, informó que las nueve instituciones de nivel terciario bajo su incumbencia otorgaban títulos por uno de varios métodos. Debido a su conexión con los Estados Unidos, la Universidad Adventista Antillana en Puerto Rico estaba oficialmente reconocida por una asociación regional estadounidense de acreditación de estudios, y el Colegio de la Unión del Caribe en Trinidad estaba afiliado a la Universidad Andrews. Las restantes siete poseían reconocimiento a través de sus gobiernos.

Otros ejemplos de autorización para otorgar títulos incluían al Colegio de la Universidad Canadiense que en 1995 recibió aprobación del gobierno provincial de Alberta para ofrecer cuatro programas con títulos. Estaban en proceso planes para ofrecer un título en educación que reemplazaría el programa afiliado con el Colegio Unión, en los Estados Unidos. Al año siguiente el Colegio de Avondale, en Australia, recibió reconocimiento oficial de sus programas para sus títulos de comercio y de administración de oficina de parte de la Nueva Junta de Acreditación Vocacional, Educación y Capacitación de Gales del Sur. Para la década de 1990 las instituciones en casi cada División de la iglesia habían obtenido una autoridad similar.

Después de la sesión del congreso de la Asociación General de 1990, la denominación reemplazó la Junta de Regentes con la Asociación de Acreditación de Escuelas, Colegios y Universidades Adventistas del Séptimo Día, que a veces se abreviaba como Asociación de Acreditación Adventista. Se convirtió en la autoridad acreditadora de todas las instituciones adventistas terciarias y de los programas e instituciones de posgrado, y también la autoridad que aprobaba la acreditación de las escuelas secundarias según lo recomendaban las Comisiones de Acreditación en las divisiones del mundo. La Junta Internacional de Educación supervisaba esta actividad.

En la década de 1990 los administradores de escuela dejaron que transcurriera poco tiempo antes de buscar la aprobación denominacional para sus instituciones. Sólo cinco años después de haberse fundado, el Colegio Misionero en Tailandia pasó por el escrutinio de la Junta de Regentes. Tres años después de haber sido elevada de una escuela secundaria a una institución terciaria, se fijó una fecha para que la escuela en Venezuela fuese examinada por la agencia denominacional.

La iglesia había necesitado medio siglo para desarrollar un sistema global de acreditación denominacional. Aun antes de que se retirasen las restricciones contra la acreditación secular en 1936, los educadores adventistas habían aprendido a adaptar las normas denominacionales a las muchas formas de aprobación oficial alrededor del mundo, y para la década de 1990 el sistema adventista era uno de los lazos unificadores de la iglesia mundial. Para su mortificación, algunos administradores escolares aprendieron que el complejo sistema de acreditación dentro de la iglesia podía ser más exigente que el de las asociaciones privadas en los Estados Unidos que los dirigentes de la denominación temían en la década de 1920.

Probablemente la principal lección de la experiencia que tuvo la denominación

con la acreditación fue su reconocimiento de las crecientes expectativas de alfabetismo y normas profesionales. Esta tendencia era un fenómeno global ante el cual nadie era inmune. La educación adventista, si bien permeada con valores religiosos, encarnaba también otras cualidades. En un sentido más amplio, las habilidades prácticas e intelectuales no eran religiosas ni no religiosas; sólo la aplicación de las habilidades hacía que el asunto fuese religioso. Los estudiantes que asistían a las escuelas denominacionales tenían todo el derecho del mundo de esperar que su instrucción los capacitase para competir en la vida después de la escuela tan bien como cualquier otra persona. Se había convertido en un lugar común para las escuelas adventistas en todas partes señalar las instalaciones físicas, la preparación profesional del personal, la productividad de los eruditos y otros criterios para medir las escuelas en todos los niveles como evidencia de una educación de calidad.

Más allá de estos aspectos materiales de la acreditación, podemos atribuir el cambio de actitud de la denominación hacia la acreditación a una comprensión de que como cristianos, los adventistas estaban obligados a mantener su integridad en asuntos mundanos tan bien como con el Evangelio. Con el tiempo esta actitud manifestada en el nivel donde se forjan las normas y reglamentos de la iglesia, condujo a los líderes denominacionales a aceptar la noción de la acreditación. La iglesia les dio la bienvenida como miembros tanto a los educados como a los no educados, pero su énfasis sobre el profesionalismo en el proceso educativo en sí revelaba la convicción de que el profesional bien preparado y el miembro de iglesia sumamente culto no eran amenazas inherentes a los propósitos denominacionales. Los logros intelectuales y profesionales nunca se confundieron como criterios para medir la consagración espiritual, pero pese a sus primeros temores, la denominación había llegado a comprender que estas cualidades no eran mutuamente excluyentes.

Evolucionismo

Un desafío especialmente problemático, que requería que la denominación dependiese de una erudición cuidadosa, fue el debate interminable sobre el origen de la vida sobre la tierra y la edad de la tierra en sí. La comunidad cristiana saludó el libro *Origen of Species (El origen de las especies)* de Charles Darwin, en 1859, con reacciones mixtas; algunos veían el libro como una explicación científica de un mito cristiano y otros lo consideraban como un ataque severo a las creencias fundamentales. Mientras la fraternidad científica en ambos lados del Atlántico adoptó en términos generales las teorías darwinianas, la aceptación general por parte del así llamado público cristiano fue mucho más lenta. No fue sino hasta la década de 1930 que los libros de texto de los colegios en los Estados Unidos incluyeron explicaciones evolutivas para el origen de la vida. Pese a que los hombres de ciencia aceptaron la evolución, la creencia fundamentalista en la creación no murió fácilmente.

La respuesta adventista inicial fue rechazar la evolución con fundamentos teológicos. No fue sino hasta 1902, 43 años después del libro de Darwin, que George McCready Price publicó la primera respuesta adventista seria, no teológica, a la evolución: *Outlines of Modern Christianity and Modern Science* (Principios generales del cristianismo moderno y la ciencia moderna). Price era un maestro de escuela canadiense en New Brunswick que carecía de credenciales formales sobre las cuales basar su refutación de Darwin, pero había lanzado su carrera como creacionista después de leer e investigar ampliamente para encontrar alternativas a las explicaciones geológicas

del origen de la vida. En el fondo mismo de su argumento estaba la convicción de que una catástrofe había producido las capas de fósiles que los evolucionistas decían que eran una evidencia de un desarrollo natural de las formas de vida. El creía que en los estratos de la tierra había suficiente evidencia como para refutar los asertos de los evolucionistas y que los estudios geológicos encerraban la llave de la controversia evolucionista-creacionista. Hasta tanto él supiese, fue el primero en lanzar un desafío a los evolucionistas tratando de enfrentarlos en su propio terreno.

Price causó un impacto, pero no inmediatamente. Dieciocho años después de publicado su libro comenzó una carrera como docente en colegios superiores que lo llevó a cinco campus adventistas como profesor de geología. Ya se había convertido en una figura familiar en los círculos fundamentalistas, y durante la década de 1920 su reputación se encumbró al aparecer sus obras tanto en publicaciones protestantes como católicas. Mientras tanto, de su pluma brotó una corriente constante de escritos y eventualmente publicó una multitud de artículos y más de una veintena de libros. Verbalmente se trabó en lucha con hombres de ciencia, quienes a veces lo ignoraban o lo increpaban debido a su falta de preparación formal para manejar la profundidad del tema, pero él mantuvo resueltamente sus temas centrales, sin apartarse nunca de su punto de vista original de que la geología encerraba la llave para una negativa exitosa de la evolución. Nunca albergó la esperanza de que destruiría las teorías evolucionistas, pero esperaba validar el relato bíblico de la Creación y el Diluvio con explicaciones racionales. El impacto de esta postura sobre la doctrina del día de reposo en el séptimo día no se perdió entre los adventistas.



George McCready Price (1870-1963), un geólogo autodidacta, fue el primer adventista en tratar de refutar la evolución con datos científicos.

Durante las cuatro décadas que empezaron en 1920 los evolucionistas compilaron argumentos impresionantes en favor del evolucionismo como *la* explicación científica del origen de la vida. La imagen popular del juicio de Scopes de 1925 en Dayton, Tennessee, caricaturizado como el "juicio del mono", no ayudó a los creacionistas, quienes durante las décadas de 1930 y 1940 fueron frecuentemente ridiculizados en los círculos académicos. Los estudiantes en las escuelas adventistas se volvieron más audaces al plantear preguntas difíciles. La inseguridad de sus profesores de ciencia revelaba su falta de preparación. Particularmente lesivas para los creacionistas fueron las técnicas para la datación mediante el radiocarbono procedentes de la Universidad de Chicago a comienzos de la década de 1950. Este método parecía colocar el punto de vista de los evolucionistas sobre la edad de la tierra fuera del alcance de nuestros pensadores. En la época en que apareció la datación

mediante el radiocarbono Price hacía tiempo que se había retirado de la enseñanza, pero antes de eso inspiró a algunos hombres de ciencia adventistas jóvenes para que se plegasen a la defensa de la explicación bíblica de los orígenes. Los más notables entre ellos fueron Harold Clark y Frank Marsh, quienes estaban en el campo de las ciencias biológicas.

Los esfuerzos de estos dos hombres fueron productivos para la iglesia, pero no en un grado suficiente. En 1956 Richard Hammill, un director asociado de educación de la Asociación General que captaba el dilema creciente, comenzó a tener intercambios de ideas con maestros de ciencia adventistas que condujeron a un voto en el Concilio Anual de 1957 por el que se formó el Comité sobre Geología y Paleontología. El voto también pedía a Frank Marsh que se reorientase científicamente como un geólogo y a P. Edgar Hare, del Pacific Union College, que se pasase de la química para estudiar paleontología.

De estos primeros arreglos emergió más tarde el Instituto de Investigación de Geociencia. Albergado primero en la Universidad Andrews, se trasladó más tarde a la Universidad de Loma Linda. En 1965, para beneficio de dirigentes de la iglesia sin preparación en las ciencias, comenzaron giras teológicas anuales en lugares especiales en los Estados Unidos para exponer tanto los problemas como las explicaciones que el personal del Instituto de Investigación de Geociencia [GRI, por su sigla en inglés] estaba considerando. Desde su fundación el GRI se formó una reputación como uno de los principales centros para la defensa del creacionismo. En 1974 comenzó la publicación de *Origins*, una revista técnica que contiene artículos eruditos que respaldan el punto de vista creacionista. Además de sus giras y de escritos eruditos, los miembros del Instituto ofrecían conferencias en centros adventistas y producían otros materiales de lectura para no profesionales.

Las actividades del GRI concidieron con una marejada de fondo en favor del creacionismo. Las encuestas en los Estados Unidos en 1974 y nuevamente en 1981 y 1982 indicaban una creencia en la creación sorprendentemente persistente. En 1979 un profesor en una universidad estatal en Ohio, curioso en cuanto a cómo se sentían los futuros maestros respecto a la enseñanza de la evolución y la creación en las escuelas, descubrió que deseaban abrumadoramente que ambos puntos de vista estuviesen en el currículum. En las décadas de 1970 y 1980 llegaron a los tribunales de los Estados Unidos las demandas de los creacionistas de tener en las escuelas un tiempo igual al que tenían los evolucionistas. Un caso de prueba en California no alcanzó este blanco, pero en base a las revisiones de los libros



Richard Hammill (1913-1997), teólogo y educador, también sustentó fuertes intereses en la relación de la ciencia con la Escritura y la fe. Mayormente como resultado de su estímulo, la iglesia lanzó un programa permanente de investigación que eventualmente se convirtió en el Instituto de Investigación de Geociencia.

de texto fue claro que se reconocía al evolucionismo como una teoría en vez de un hecho científico y que el ámbito universitario prefería que se discutiesen ambas explicaciones.

Los adventistas ayudaron a dignificar el creacionismo, pero no estuvieron solos en este esfuerzo. Muchas voces se unieron en la defensa de los primeros once capítulos del libro de Génesis. Mejor conocido que el GRI fue el Instituto en pro de la Investigación de la Creación con oficinas en San Diego, California, una organización internacional dominada por los bautistas. Entre las denominaciones cuyas feligresías permanecieron firmemente en favor de la historia bíblica de los orígenes estaban los Bautistas del Sur, el Sínodo Luterano de Missouri, la Iglesia de Dios, la Iglesia de Cristo y los Nazarenos.

Fue en Gran Bretaña donde existió el mejor movimiento contrario a la evolución que se conozca, fuera de los Estados Unidos. Despertado de su indolencia por el resurgimiento del creacionismo después que éste cruzó el Atlántico desde los Estados Unidos, el Movimiento de Protesta contra la Evolución le entregó una vicepresidencia honoraria al adventista Frank Marsh y en 1980 cambió su nombre al de Movimiento de Ciencia de la Creación. Parte de este modesto reavivamiento fue el resultado de su adopción de la geología del Diluvio como un aspecto legítimo del creacionismo.

Para la década de 1990, el movimiento creacionista dentro del adventismo había alcanzado niveles que Price, su precursor, probablemente no había imaginado. Ariel Roth, director del GRI durante las décadas de 1980 y 1990, sostuvo firmemente que el hecho de mantener la integridad de los primeros capítulos de la Biblia era crucial para la doctrina del día de reposo y por lo tanto, vital para la iglesia. A algunos les pareció que la prioridad del GRI debía ser preservar uno de los aspectos distintivos del adventismo en vez de investigar las evidencias concernientes a la edad de la tierra y el origen de la vida. Roth y sus colegas confesaron abiertamente que no tenían todas las respuestas a las preguntas que les lanzaban los evolucionistas, pero él criticaba la erudición descuidada de algunos creacionistas como algo perjudicial para su causa. Quería saber los hechos puros, sin barniz.

Pero los hechos estaban sujetos a interpretación. Aun entre los hombres de ciencia adventistas aparecían variaciones sorprendentes y para la década de 1990 muchos científicos adventistas estaban cuestionando la interpretación denominacional tradicional del relato del Génesis. Uno de los primeros ejemplos de desacuerdo entre ellos fue el hecho de que Harold Clark aceptó la aseveración de los científicos de que los fósiles en la columna geológica representaban un orden cronológico, una conclusión que Price había rechazado firmemente. Desde el principio de la carrera de Price, él había argumentado que los fósiles aparecían en un orden casual y que no eran una base para el establecimiento de eras evolutivas. No todos los científicos adquirían conocimiento al mismo ritmo, y al descubrir más información era inevitable que se produjeran cambios en sus conclusiones, pero algunas de sus diferencias eran filosóficas.

Algunos veían que esta división se producía en cuanto a si debían probar la ciencia por la Biblia o la Biblia por la ciencia. Algunos argüían que era imposible que la ciencia y la Biblia se contradijesen entre sí porque Dios era el autor de ambas. Para ellos era un asunto de investigar hasta que pudieran reconciliar las dos fuentes de autoridad. La falta de unidad entre los hombres de ciencia adventistas alarmó a algunos dirigentes de la iglesia que pedían que se investigase más cuidadosamente a los profesores en

los colegios adventistas. Otros veían el problema como un ejemplo de la lucha entre la ciencia y la Biblia y se quejaban de que el GRI había producido escépticos al haberse aventurado a entrar en actividades profundas de erudición.

Algunas de las preguntas con las que se debatían los adventistas giraban en torno a la aceptación por parte de Elena de White de la cronología de Ussher sobre la edad de la tierra y las evidencias provenientes de proyectos arqueológicos que sugerían una tierra más vieja de lo que Ussher admitía, aunque todavía era una edad corta. Muchos científicos adventistas aceptaban una edad de la tierra mayor que los tradicionales 6.000 años. Por analogía, Elena de White nunca pretendió ser una historiadora y estuvo de acuerdo en efectuar cambios en sus escritos para corregir inexactitudes históricas que se habían deslizado en sus libros. Algunos preguntaban si el uso que ella hacía de la cronología de Ussher no era un ejemplo de la necesidad de una corrección.

Nadie negaba que existían preguntas. Pero permanecía el hecho de que los evolucionistas estaban suscitando las preguntas y que el GRI sólo estaba tratando de responder. También permanecía el hecho de que los creacionistas que había entre todas las comuniones cristianas, además de los adventistas, enfrentarían problemas más serios sin los esfuerzos de los Price, los Marsh y su posteridad intelectual. Desde el comienzo el evolucionismo había pretendido ser una ciencia; en contraste, los creacionistas emergían de antecedentes teológicos y nunca rompieron esa conexión. Durante el caso de California en la década de 1980 en el que se examinaba la propuesta de darle al creacionismo igual tiempo en las escuelas que al evolucionismo, el juez dictaminó que el creacionismo era inherentemente una creencia religiosa y por lo tanto podía no ser requerido en las escuelas públicas. Uno de los logros importantes de los creacionistas fue demostrar que tanto la evolución como el creacionismo eran esencialmente creencias cuyos datos de apoyo se derivaban científicamente, pero que se los interpretaba de acuerdo con presuposiciones establecidas por elección personal. Ningún sistema era verificable. Ambos afectaban la raíz de la interpretación bíblica y la creencia teológica, y fue esta característica lo que probablemente generó mucho de la emoción que rodeó al debate.

Si los creacionistas se encontraban separados en grupos de acuerdo con la interpretación de los datos, los evolucionistas también estaban experimentando una fragmentación similar. Para la década de 1990 los evolucionistas estaban mostrando una buena voluntad cada vez mayor para considerar causas catastróficas para la columna geológica. Aunque el estudio científico en sí había contribuido a este cambio en la manera de pensar de los evolucionistas, era evidente la influencia de George McCready Price, muerto en 1962.

Reforma del calendario

Las batallas denominacionales sobre las relaciones laborales y la acreditación escolar mostraron cómo sectores diferentes del mundo de la iglesia podían reaccionar en forma diversa ante las cuestiones seculares, mientras que el problema de la evolución trascendía tanto los límites de tiempo como los geográficos, aunque primariamente era una lucha librada en Norteamérica. Otra cuestión que demostró la interdependencia de partes divergentes del mundo de la iglesia fue la reforma del calendario, un problema que inquietó considerablemente a los dirigentes adventistas durante la década de 1930.

Durante la década de 1920 aparecieron sugerencias para modernizar el calendario gregoriano, pero fue Moses Cotsworth quien fomentó el plan más

popular que proponía un año de trece meses iguales compuestos de cuatro semanas de siete días. Este calendario daba cuenta de 364 días, lo que dejaba un día extra pendiente al fin de cada año y dos días durante los años bisiestos a los que Cotsworth llamaba "Día en Blanco". Estos debían ser feriados no incluidos en el calendario, lo que significaba que si bien el calendario mantendría las estaciones regulares, el sábado vagaría a lo largo de la semana, cayendo en un día diferente cada año, y en dos días diferentes durante los años bisiestos. Los adventistas de todas partes se sintieron horrorizados ante el estrago que este plan causaría a la observancia del sábado.

La Liga de las Naciones estableció un comité internacional en 1923 para estudiar la reforma del calendario. El plan era adoptar un nuevo calendario después de escuchar la opinión del mundo. El progreso fue demorándose, parcialmente a causa de las protestas contra la propuesta. Los adventistas se habían unido a la oposición para proteger la integridad del día de reposo. Los frustrados reformadores del calendario tuvieron éxito en incluir la cuestión directamente en la agenda del año 1931, aun sin los informes formales de los comités nacionales, pasando así por alto las protestas. Para expresar una oposición global, los dirigentes de la Asociación General respondieron formando una delegación internacional para visitar Ginebra, que consistía del estadounidense C. S. Longacre, el británico Arthur Maxwell, el australiano R. A. Anderson, y Jean Nussbaum, un médico suizo que practicaba en París y amigo personal del ministro de relaciones exteriores de Yugoslavia.

En Ginebra los hombres hicieron contactos productivos con miembros de las delegaciones británica, francesa y yugoslava para unificar su oposición al intento de cambiar el calendario. Los días de adoración de los judíos y musulmanes dentro de esos países también estaban en juego. Una necesidad del grupo era neutralizar la influencia del Dr. Charles Marvin, de la Oficina Meteorológica de los Estados Unidos, quien, temían ellos, se presentaría engañosamente como el portavoz de los Estados Unidos. Sus temores estaban bien fundados. Tras varios ataques al elemento religioso de la oposición, incluyendo algunas referencias específicas a los adventistas por parte de Marvin y otros delegados, Nussbaum pudo hablar a la asamblea a pesar de que los reglamentos prohibían que delegados no oficiales hablasen después que habían hecho su presentación inicial. Al refutar los argumentos de Marvin, el doctor suizo apeló a la Liga a no invadir los escrúpulos de conciencia de la minoría. Cuando terminó, los delegados estallaron en un aplauso ensordecedor.

Los adventistas exhalaron un suspiro de alivio cuando quedó superada la crisis que amenazaba una de las características de la iglesia. Por el momento quedó rota la columna vertebral del movimiento de la reforma del calendario. Longacre creía que era el discurso de Nussbaum lo que había vuelto la opinión del mundo contra la propuesta de Cotsworth. Pero los partidarios del cambio del calendario no se daban por vencidos. Durante la década de 1940 continuaron su propaganda con el intento de alinear a los Estados Unidos en favor de un cambio similar al del plan de Cotsworth. Dos resoluciones presentadas en el Congreso de los Estados Unidos en 1947 fracasaron; en 1954 un cuestionario de las Naciones Unidos reveló que sólo cinco de 41 gobiernos favorecían el cambio. Más movimientos sordos de los que promovían un cambio del calendario perturbaron a los líderes adventistas de libertad religiosa en la década de 1960; uno de ellos fue un experimento del gobierno de Sri Lanka de sustituir los feriados lunares budistas por domingos. La semana de trabajo variaba entre cuatro y siete

días y los trabajadores adventistas sufrían porque no transigirían. Una práctica extralegal de poner el lunes, el primer día laboral de la semana, como el verdadero primer día, creó una confusión respecto al calendario tradicional en varios países industrializados.

Una de las consecuencias más digna de notarse del debate en la Liga de las Naciones fue el comienzo de la carrera de 35 años de Jean Nussbaum como un activista en cuestiones de libertad religiosa. Durante su servicio en la Primera Guerra Mundial como un oficial médico voluntario encontró a una mujer yugoslava, con quien se casó, cuyo amigo íntimo llegó a ser ministro de relaciones exteriores. A partir de este contacto en la Liga de las Naciones, Nussbaum cultivó amistad con dirigentes de una veintena de países en tres continentes, incluyendo al Papa Pío XII y a Eleanor Roosevelt. Nussbaum usó sus conexiones para el beneficio de otros adventistas a quienes se les negaba su libertad religiosa.

Resumen

Los problemas múltiples y diversos derivados del secularismo que los adventistas tuvieron que enfrentar encontraron un terreno común en el desafío que planteaban a la dependencia inflexible de la iglesia respecto a la Biblia como la fuente de fe y de creencia. Por ejemplo, los problemas en las relaciones laborales, la controversia entre creacionismo y evolucionismo, y la reforma del calendario, amenazaban el sábado como día de reposo, que es una de las doctrinas características de la iglesia. Cuanto más defendía la iglesia su posición en materia de interpretación bíblica, más necesario resultaba profesionalizar su respuesta, lo que originaba la tendencia hacia la imagen de una denominación como opuesta a la de una secta, que era el punto de vista que gran parte de la comunidad cristiana sustentaba respecto al adventismo. Uno de los resultados de esta tendencia fue un reconocimiento de que en algunos casos permanecían en pie preguntas serias que requerían respuestas, o si era necesario, admitir que por el momento no había respuestas disponibles. Otro fue la admisión de que el mundo imperfecto producía conflictos complejos que desafiaban respuestas claras, y que los adventistas tendrían que vivir con conclusiones imperfectas y a veces riesgosas, tanto en asuntos prácticos como en cuestiones de fe. A pesar de su apoyo a la investigación científica y a la educación superior, la iglesia retenía una posición por lo general conservadora, pero para el fin del siglo XX era evidente que existía más libertad para los adventistas cuando tomaban sus decisiones al trazar el derrotero de su vida personal con respecto a muchas cuestiones seculares.

Lecturas sugerentes para este tema

Relaciones laborales:

Carlos Schwantes, "Labor Unions and Seventh-day Adventists", *Adventist Heritage*, t. 4, Nº 2, invierno de 1977, pp. 11-19, resume el contexto de las relaciones laborales adventistas.

__________, "The Rise of Urban-Industrial America", in *The World of Ellen White* (1987), Gary Land, ed., pp. 79-94, cubre gran parte del mismo terreno que el

artículo anterior.

Robert C. Kistler, *Adventists and Labor Unions in the United States* (1984), es una sinopsis de la historia de las relaciones adventistas con los gremios laborales.

Gordon Engen, "U.S. Congress enacts conscience clause", *Adventist Review*, 7 de mayo, 1981, pp. 4-8, celebra un hito en las relaciones laborales adventistas.

D. Douglas Devnich, "Adventists Influence Parliament", *Canadian Adventist Messenger,* agosto de 1984, pp. 3-5, informa la participación adventista en el nuevo Código Laboral para Canadá.

Acreditación de escuelas:

William G. White, "Flirting With the World, How Adventist Colleges in North America Got Accredited", *Adventist Heritage*, t. 10, Nº 2, primavera de 1983, pp. 40-51, describe las luchas filosóficas de los adventistas en la saga de la acreditación.

Joseph G. Smoot, "Accreditation: Quality in the SDA College", *Journal of Adventist Education,* febrero-marzo de 1983, pp. 10-11, 44-45, revela cómo el movimiento de la acreditación se extiende por toda la denominación.

Ciencia, creacionismo y evolucionismo:

Robert E. D. Clark, *Science & Christianity—a Partnership* (1972), expresa en términos no técnicos el punto de vista de que la ciencia y el cristianismo no se excluyen mutuamente.

Leo Van Dolson, *Our Real Roots* (1979), es una compilación de artículos creacionistas que han aparecido en la revista *Ministry* a partir de 1973.

Ariel A. Roth, "Why Is Creation Important?", *Ministry*, junio de 1983, pp. 24-27, explica la relación de la creación con el adventismo.

__________, *Origins* (1998), combina las explicaciones técnicas con el lenguaje común para explicar la creencia adventista en el creacionismo. (Hay versión en español: *Ciencia de los Orígenes.*)

James L. Hayward, "The Many Faces of Adventist Creationism: '80-'95", *Spectrum*, t. 26, Nº 1, marzo de 1996, pp. 16-34, examina las diferentes tendencias y personalidades en el movimiento adventista para entender la creación bíblica.

Ronald L. Numbers, *The Creationists* (1992), traza la historia de la participación adventista en el movimiento creacionista.

Cambio del calendario:

Gertrude Loewen, *Crusader for Freedom* (1969), es un relato cautivante de la contribución de Jean Nussbaum a la lucha contra el cambio del calendario.

CAPÍTULO 27

Relaciones con otros cristianos

Los adventistas han encontrado con frecuencia que sus relaciones con otros cristianos son tensas; a veces hasta han generado antagonismo. A muchas personas genuinamente religiosas, el énfasis de los adventistas en la observancia de los Diez Mandamientos, su negativa a comer ciertos alimentos y su punto de vista conservador en cuanto a la vestimenta y los entretenimientos los catalogan como legalistas que esperan ganar la salvación por sus buenas obras en lugar de que lo sea mediante el sacrificio plenamente suficiente de Jesús. Muchos cristianos se resienten por lo que interpretan como el exclusivismo y orgullo adventista expresados en su declaración de que son la iglesia "remanente". Equivocadamente, creen que los adventistas consideran a todos los observadores del domingo como quienes han recibido la "marca de la bestia" y a ellos mismos como los que han ganado el "sello de Dios" a través de la observancia del sábado.

Las interpretaciones extravagantes que algunos adventistas hacen de Apocalipsis 12:17 y 14:6 al 12 han provisto fundamento para esas opiniones. Si bien los adventistas sostienen que Apocalipsis 12:17 explica una misión que les ha sido asignada divinamente de llevar verdades especiales al mundo, ellos no creen que sean los únicos hijos de Dios. A pesar de que se vincula el término "remanente" con la idea de una exclusividad disminuida, la palabra ha persistido. Cuando proclaman su mensaje, los adventistas creen que los verdaderos hijos de Dios serán atraídos a "esa compañía predicha proféticamente que se está alistando para el día de Dios".

En relación con todo esto surgió un número de problemas prominentes. La creencia en la separación de la Iglesia y el Estado ha formado una plataforma sobre la cual los adventistas tienen mucho en común con numerosos grupos cristianos. Estrechamente relacionada con esto estaba la legislación dominical, la protección del domingo por ley, tanto a nivel local como nacional. Otro problema grande que enfrentaban los

adventistas era que muchos otros cuerpos cristianos consideraban a la Iglesia Adventista como algo menos que una denominación auténtica. Los adventistas se han encontrado concordando y discrepando con otros cristianos sobre estas cuestiones. En algunos casos los problemas eran espinas en la carne; en otros, constituían amenazas genuinas al bienestar de la iglesia. El mundo del siglo XX, crecientemente complejo, forzó a los adventistas a dedicar más esfuerzos a establecer su posición.

Relaciones entre la Iglesia y el Estado

En la historia de 2.000 años del cristianismo la idea de separación entre Iglesia y Estado es relativamente reciente. No apareció en forma efectiva hasta que los Estados Unidos emergieron del Imperio Británico como un país independiente sin una iglesia del Estado. La convicción de que el Estado debiera limitarse a asuntos civiles porque no es competente para tratar con cuestiones eclesiásticas llegó a ser fundamental para el principio de libertad religiosa. Puesto que la Iglesia Adventista era autóctona de los Estados Unidos, la doctrina de la separación entre Iglesia y Estado llegó a ser una de sus enseñanzas críticas.

A medida que la idea del ejercicio libre de la conciencia crecía y se extendía a otras partes del globo, los gobiernos en algunos países con religiones del Estado practicaban la tolerancia religiosa, lo que permitía que funcionasen sin interferencia otras denominaciones fuera de la religión sostenida por el Estado. En el caso de libertad o tolerancia religiosa, la idea prevaleciente era la de estar libres de coerción o interferencia en cuestiones religiosas. Desafortunadamente, algunas denominaciones cristianas enfrentaban problemas en países donde la religión estatal o el autoritarismo directo tomaban el lugar de la libertad religiosa y la tolerancia. Para el adventista promedio, probablemente había poca diferencia práctica, si es que la había, entre libertad religiosa y tolerancia religiosa, pero la iglesia cultivó una cuidadosa vigilancia sobre los movimientos de los gobiernos locales y nacionales para impedir su intrusión en cuestiones religiosas.

Sin considerar la extensa aceptación de la teoría de la libertad religiosa, el nacionalismo en muchas sociedades europeas incluía la herencia de una religión dominante o del Estado. Ser católico, ortodoxo, luterano o presbiteriano era mucho más una cuestión cultural que lo que fue en Norteamérica, donde existía una amplia diversidad de denominaciones más o menos en un mismo pie de igualdad. En la tradición occidental, el catolicismo había sido la religión estatal predominante, lo que había impulsado a los adventistas a considerar generalmente a la Iglesia Católica romana como una amenaza al principio de libertad religiosa. Elena de White había ayudado a formar esta opinión en su libro *El conflicto de los siglos*. Por consiguiente, Charles S. Longacre, con experiencia en el Departamento de Libertad Religiosa de la Asociación General desde 1913, participó en las discusiones preliminares que en el invierno de 1947-1948 condujeron a la fundación de Protestantes y Otros Norteamericanos Unidos [POAU, por su sigla en inglés] para la Separación de la Iglesia y el Estado.

El nombramiento que hizo el presidente Franklin Roosevelt de Myron Taylor como una representante personal ante el Papa Pío XII fue uno de los principales factores contribuyentes a la formación de POAU, nombre con que llegó a conocerse este organismo. En 1972 acortó su nombre a Norteamericanos Unidos para la Separación de la Iglesia y el Estado, lo cual suavizó su arista anticatólica e

hizo que les fuera más fácil unirse a la organización a los grupos no cristianos que apoyaban el principio de separación.

Los adventistas mantenían una estrecha relación con este cuerpo. Alvin W. Johnson, presidente del Colegio Misionero Emmanuel, y Frank Yost, miembro del Departamento de Libertad Religiosa, escribieron el trabajo *Separation of Church and State in the United States* (Separación de Iglesia y Estado en los Estados Unidos), que el POAU recomendó a los grupos de estudio que examinaban el tema de la libertad religiosa. Hubo adventistas que prestaron servicio en el primer concilio consultivo de POAU y otros continuaron en su junta directiva. Después que POAU llegó a ser Norteamericanos Unidos o AU [por su sigla en inglés], hubo adventistas que en forma individual continuaron su estrecha relación con AU, aunque la iglesia nunca respaldó oficialmente su programa. En 1976 dos miembros del Departamento de Asuntos Públicos y Libertad Religiosa de la Asociación General prestaron servicio como dirigentes de AU.

Entre los asuntos a los que la entidad Norteamericanos Unidos se oponía estaba el de tener lazos diplomáticos con el Vaticano y emplear formas sutiles de usar el dinero de los impuestos para promover la religión en las escuelas públicas, como ser, transportar estudiantes a escuelas parroquiales a expensas del Estado, expandir el horario de clases para que hubiera un "tiempo liberado", o facilitar visitas de clérigos para proveer instrucción religiosa. En las décadas de 1980 y 1990 el sistema de vales o bonos también cayó bajo ataque, una propuesta que les permitía a los gobiernos estatales dar dinero a los individuos o subsidiar la asistencia a escuelas sectarias que están por debajo del nivel de colegio. Al mismo tiempo *Church and State* (Iglesia y Estado), publicación mensual de AU, agitaba frecuentemente los espíritus contra las actividades de la Derecha Cristiana, un consorcio de protestantes conservadores, acusándola de introducir religión en la política para derribar la "pared" de separación entre la Iglesia y el Estado. Habiendo sido en un tiempo un grupo abiertamente protestante, AU se encontró paradójicamente batallando contra los protestantes para defender su filosofía. Las etiquetas religiosas no eran una garantía de creencia sobre este asunto.

Aunque AU llegó a ser un guardián alerta para la separación de la Iglesia y el Estado, no siempre tuvo éxito. A pesar de una tormenta de protesta, el presidente Ronald Reagan reanudó vínculos diplomáticos con la Ciudad del Vaticano. En lo esencial, sin embargo, la alianza no oficial entre Norteamericanos Unidos y los adventistas pareció beneficiar a ambos grupos. La experiencia y la energía adventistas resultaron útiles a sus socios de AU para mantener la separación de la Iglesia y el Estado, y AU le añadió peso a la posición adventista. Sin embargo, durante la década de 1990 las relaciones entre AU y los adventistas se enfriaron, en parte debido a la postura más liberal que tomó la iglesia sobre la cuestión de la ayuda financiera pública a la educación.

Legislación dominical

Mientras el asunto específico de la separación de la Iglesia y el Estado, según AU lo entendía y apoyaba, era una cuestión peculiar de los Estados Unidos, la idea del libre ejercicio de la conciencia individual en asuntos religiosos llegó a ser cada vez más internacional a medida que avanzaba el siglo XX. Probablemente el problema de libertad religiosa más crítico que enfrentaban internacionalmente los adventistas era el de las amenazas contra la observancia del sábado como el día

de reposo. Durante los años formativos de la denominación en los Estados Unidos, los adventistas se recordaban a sí mismos constantemente que si bien la Reforma protestante estableció la legitimidad del disenso, no presuponía libertad religiosa o aun tolerancia en el sentido de una libre diversidad religiosa en una sociedad particular. Una larga historia europea de intolerancia, persecución y a veces de guerra abierta había sido a menudo el resultado de mezclar la autoridad del Estado con la religión. La historia les enseñó a los adventistas a creer que su comprensión del significado escatológico de Apocalipsis 13 al 17 no era disparatada; abrigaban la creencia de que precisamente antes del regreso de Jesús brotarían nuevamente intentos de forzar la conciencia de la gente, los que girarían en torno a la imposición civil del domingo como día de reposo.

En las dos décadas finales del siglo XIX, antes de que la comunidad adventista se extendiese desde los Estados Unidos a muchos otros países, un brote de enjuiciamientos por violaciones de las "leyes azules" [estatutos que reglamentan el trabajo, el comercio y las diversiones en los domingos] que por largo tiempo habían estado sin vigencia sacudieron a la denominación haciéndola comprender que su expectativa de una ley dominical nacional era una posibilidad definida. La aparición de *El conflicto de los siglos* de Elena de White reforzó este temor. La iglesia reaccionó formando la Asociación de Libertad Religiosa en 1889. Tres años antes los adventistas comenzaron a publicar *The American Sentinel* (El Centinela Norteamericano), una revista de libertad religiosa.

Desde la fundación de la Asociación de Libertad Religiosa la denominación ha mantenido constantemente una oficina de libertad religiosa para defender a personas o instituciones cuyos derechos religiosos han sido violados por el Estado u otras entidades, y, toda vez que ha sido posible, para animar a los gobiernos a sostener principios de libertad de conciencia. También uno de los blancos de los líderes de la libertad religiosa ha sido fortalecer la noción de la separación entre la Iglesia y el Estado, especialmente en países donde están unidos, o uno controla al otro.

Los adventistas no siempre estuvieron de acuerdo en cuanto al mejor método para defender la libertad. A. T. Jones, uno de los primeros portavoces prominentes en favor de la libertad religiosa, argüía que los adventistas debieran trabajar los domingos para evitar una sumisión a las leyes dominicales. Urgía a los adventistas a desafiar abiertamente la legislación dominical y a pagar multas y sufrir encarcelamiento repetidamente. Sus ataques mordaces a las leyes dominicales y a los protestantes y católicos que las apoyaban le atrajo una aguda reprensión de parte de Elena de White. Pero ella lo apoyaba en su intento de incorporar los puntos de vista adventistas en los periódicos de la iglesia que defendían la libertad religiosa. Algunos de los contemporáneos de Jones deseaban callar la identidad de la iglesia y predicar el mensaje no sectario de libertad en la revista de libertad religiosa, con la creencia de que obtendrían un respaldo más amplio entre grupos cristianos. El cambio de título de *The American Sentinel* (El Centinela Norteamericano) a el *Sentinel of Christian Liberty* (Centinela de la Libertad Cristiana), y finalmente a *Liberty* (Libertad) en 1906, reflejó el vaivén del debate sobre esta política editorial.

Los adventistas también se dieron cuenta en forma creciente que el conflicto resultante de la observancia del séptimo día como día de reposo no se limitaba a los Estados Unidos. Los adventistas en Australia se enredaron con la ley domini-

cal en 1894 y pasaron tiempo en el cepo por negarse a pagar las multas que se les habían impuesto. El incidente australiano se remontaba a un decreto de 1677 bajo el rey Charles II que protegía al domingo como un día de adoración y descanso. Un deseo entre los canadienses de defender el domingo produjo en 1907 el decreto del Día del Señor, el cual prohibía una amplia variedad de actividades en domingo.

Mientras tanto llegó a ser más obvio que la observancia del domingo había adquirido el carácter de un feriado secular y muchos promotores de las leyes dominicales estaban más preocupados por proteger los negocios y, eventualmente, el tiempo libre de los obreros, que por el significado religioso del domingo. No importa el carácter secular que pueda haber adquirido el día de descanso tradicional, los adventistas se oponían firmemente a las leyes dominicales a causa de su connotación religiosa. Se les unieron algunos no adventistas que también veían las leyes dominicales como una explosión de intolerancia religiosa.

Durante la primera mitad del siglo XX los principales problemas de libertad religiosa giraban en torno a cuestiones sobre la relación de los adventistas con el servicio militar y la reforma del calendario. La segunda mitad del siglo fue muy diferente, comenzando con una especulación entre los adventistas tras la Segunda Guerra Mundial de que la observancia del domingo podría llegar a ser un símbolo de un reavivamiento religioso para oponerse a la diseminación del ateísmo científico que se encontraba en el comunismo. Esos temores no se materializaron, pero no demoraron en presentarse eventos reales relacionados con la observancia del domingo. Aparecieron en tres olas, extendiéndose desde los Estados Unidos a Canadá y a Europa.

Una proliferación de leyes dominicales locales en los Estados Unidos (leyes azules) durante la década de 1950 cobró ímpetu debido a la preocupación de los comerciantes acerca de la nueva competencia procedente de negocios que ofrecían descuentos, y que surgieron en las afueras de las ciudades donde podían beneficiarse con impuestos más bajos y estacionamiento más conveniente para los compradores. Cuando añadieron a sus horarios las ventas en los domingos, no sólo los comerciantes del centro de las ciudades sino los gremios se unieron para atacarlos y buscar leyes dominicales para controlar las nuevas empresas. Los adventistas no estaban de acuerdo en que los argumentos de los comerciantes y los representantes de la clase obrera quitaran del cuadro el elemento religioso, sino que argüían que estas "leyes azules" operaban detrás de la fachada de un interés social y económico.

Las inconsistencias acerca de lo que se proscribía los domingos, favorecía la causa de quienes protestaban. En algunos casos, por ejemplo, los compradores podían comprar tabaco el domingo, pero no leche. Se añadían a la confusión los dictámenes contradictorios de los tribunales, algunos defendiendo las leyes por las que había que cerrar los negocios los domingos, y otros declarándolas nulas. Eventualmente la cuestión llegó a la Corte Suprema de los Estados Unidos, la que en 1961 dictaminó que las leyes dominicales corrientes no eran religiosas, aunque tenían un origen religioso. La intención era asegurarles a los obreros un día libre por semana.

Casi inmediatamente la Alianza del Día del Señor comenzó a promover leyes dominicales más rigurosas. Las actividades de esta organización interdenominacional dedicada a apoyar la adoración en el día domingo precipitaron una rápida reacción por parte de los que se oponían a las leyes azules. Los adventistas veían esta fase de su lucha en pro de la libertad

religiosa como una evidencia de que no estaban infundados sus viejos temores de que las autoridades religiosas y civiles se unirían para regular la vida a expensas de la conciencia.

Ya sea que estuviese motivada por este punto de vista o no, la opinión pública en los Estados Unidos se inclinó en contra de las leyes dominicales después de la decisión de la Corte Suprema. A veces los estados concedían exenciones a las leyes dominicales o hacían caso omiso de sus violaciones. En 1973 se desató una campaña breve para cerrar los negocios los domingos, inmediatamente después de una escasez de petróleo que causó una crisis de energía, pero nuevamente fracasó. A lo largo de estos eventos los líderes de la libertad religiosa fueron instrumentos útiles para que se derrotasen las propuestas en favor de las leyes azules. Inmediatamente después de la decisión de la Corte Suprema en 1961 la Asamblea General Presbiteriana dejó constancia de su oposición a la imposición de las leyes dominicales. Para su satisfacción los adventistas observaron que muchos cristianos de otras denominaciones estaban tan comprometidos con el principio de la separación de la Iglesia y el Estado y la libertad religiosa como lo estaban ellos.

Aunque la inquietud sobre las leyes dominicales después de 1965 se tranquilizó en los Estados Unidos, los adventistas sabían que el arreglo era más un asunto de conveniencia que cualquier otra cosa. La Corte Suprema no había cambiado su opinión y la imposición de dichas leyes dependía del humor público o de circunstancias particulares. Probablemente lo mejor que la denominación podía esperar era llegar a un entendimiento con los dirigentes de los gobiernos locales en cuanto a cómo implementarían las leyes azules. Para los adventistas fue de algún consuelo saber que para el fin del siglo XX el número de leyes dominicales en los estados había disminuido pronunciadamente.

Si el desenlace del problema de la ley dominical en los Estados Unidos dejó a los adventistas con sentimientos ambivalentes, iban a repetir la experiencia en Canadá aproximadamente unos doce años después de la crisis energética. En 1963 un juez canadiense siguió el ejemplo de los Estados Unidos al dictaminar que un inconveniente comercial causado por la Ley del Día del Señor de 1907 no invalidaba la ley dominical nacional. Pero en 1982 el Parlamento de Ottawa aprobó el Protocolo de la Constitución, incluyendo la *Carta Canadiense de Derechos y Libertades,* que entró en vigencia tres años más tarde, en abril de 1985. Este documento garantizaba la libertad de conciencia y religión. En anticipación a esta nueva atmósfera, estalló un abierto desafío a la Ley nacional del Día del Señor. Cuando los gremios de los comerciantes y los fanáticos religiosos reaccionaron excitando la opinión pública en pro de la imposición de la antigua ley dominical, los adventistas se prepararon para otra lucha y usaron toda oportunidad para difundir el parecer de que aunque los casos de 1980 estaban coloreados por un lenguaje social y económico, el corazón del asunto era todavía religioso.

Un conjunto de casos esparcidos por todo Canadá atrajo la atención al carácter arcaico de la Ley del Día del Señor. Una semana después que la *Carta* se convirtió en ley, los opositores a la antigua ley dominical nacional de 1907 se sintieron animados cuando la Corte Suprema Canadiense declaró que no estaba más en vigencia. La decisión no sólo fue unánime; también declaraba que la *Carta* salvaguardaba los derechos de las minorías como también los de la mayoría. Los dirigentes de la libertad religiosa en Canadá confiaban en que los juicios

sobre los casos individuales mantendrían el principio enunciado en el dictamen de la Corte Suprema, pero eran conscientes que en la *Carta* existía una escapatoria: la Cláusula 1 admitía restricciones razonables en una sociedad democrática, y la Cláusula 33 permitía que permaneciese la legislación si los legisladores así lo determinaban a pesar de su violación de los derechos fundamentales.

En armonía con el dictamen de la Corte de 1985, los negocios continuaron abiertos los domingos, lo cual no dejó de disputarse. Después de estudiar un caso que involucraba las restricciones definidas por la Ley de Feriados de los Negocios al por Menor de Ontario, en diciembre de 1986 la Corte Suprema de Canadá mantuvo la prohibición de ventas en domingo. La Corte argüía que el cierre era para el bien público a pesar de encuestas que mostraban que el público favorecía que los negocios estuvieran abiertos los domingos. El caso no se apoyaba en argumentos religiosos sino en la prerrogativa del Estado de proteger el bienestar del público al proveerles tiempo libre. Para replicar a este razonamiento, los observadores del sábado señalaron que ellos observaban su día de descanso en sábado y que por lo tanto debieran ser capaces de abrir sus negocios en domingo sin violar el espíritu de las leyes que establecían el cierre. Esta concesión ya estaba en vigor en New Brunswick, y en otras provincias se intentaron enmiendas similares. Los adventistas apoyaban estos arreglos, pero comprendían que los tribunales no habían tratado con la naturaleza fundamentalmente religiosa de las leyes dominicales.

Aunque concediendo algunas excepciones, la Corte Suprema Canadiense obligaba a los negocios a acatar el cierre en los domingos, pero este dictamen no dejaba claro si los empleadores podían forzar a los obreros a perder su empleo si no trabajaban los sábados por razones religiosas sustentadas sinceramente. El caso O'Malley ya había mostrado que los tribunales canadienses reconocían la observancia del sábado como día de reposo como un legítimo asunto de conciencia y defendían los derechos del trabajador por encima de los del empleador, pero el tribunal había anunciado esa decisión antes de que la Corte Suprema dictaminara la validez de las leyes que prescribían el cierre de los negocios en domingo. En 1992, tras una batalla legal de siete años, el tribunal supremo de Canadá oyó el caso de Larry Renaud, un adventista conserje de una escuela, cuyo empleador lo despidió porque no trabajaba en sábado. Después de oír los argumentos en su defensa presentados por un abogado adventista, la Corte admitió que en cualquier caso individual los detalles podían afectar una decisión, pero los magistrados fallaron que tanto el gremio como el empleador eran responsables en este incidente por no hacer arreglos con el trabajador y ordenaron que la escuela donde había trabajado lo reinstalase con pago retroactivo. Otros observadores del sábado ganaron casos similares.

En algunos respectos el problema de la legislación dominical en Canadá había seguido un patrón similar a lo sucedido en los Estados Unidos. Comenzó como un asunto religioso, se metamorfoseó en una cuestión social y por último emergió en su forma final como parte de las relaciones laborales. En cada país la Corte Suprema falló en favor de la secularización del problema.

El contacto de Europa con las leyes dominicales también mostró algunas de estas similitudes, pero el marco era muy diferente. Cada país en Europa que incluía en sus códigos leyes dominicales tenía su propia razón fundamental en la que se apoyaba, pero el problema asumió una dimensión internacional cuando la

Comunidad Económica Europea, un consorcio de países europeos unidos por la cooperación económica, trató de imponer rasgos unificadores a sus naciones miembros. Los eventos mostraron que derribar las barreras de los aranceles y otras diferencias económicas es una cosa; pero establecer un día de descanso universal es otra completamente distinta.

Gran Bretaña no se unió a la Comunidad Europea hasta 1973, pero su situación ya se había cristalizado en la Ley de las Tiendas de 1950 la cual establecía que todos los almacenes grandes y la mayoría de las tiendas pequeñas se cerrasen en el día domingo. En parte, la ley fue un producto de la Sociedad de Observancia del Día del Señor y del Gremio de Obreros de Tiendas de Distribución y Anexos. Una generación después de su promulgación, las condiciones económicas y demográficas hicieron que la anulación de la Ley de Tiendas fuese atractiva para muchos británicos. En las audiencias se argumentó que al abrir lugares de trabajo un día más por semana las horas extra podrían traer un pequeño alivio a los desempleados. También una comunidad considerable de comerciantes musulmanes en Gran Bretaña encontraba un poco oneroso cerrar los domingos después de haber cerrado sus negocios el viernes. Finalmente, como fue el caso con las leyes que ordenaban cerrar los domingos en Canadá y los Estados Unidos, las restricciones sobre artículos específicos para la venta en el día domingo convertían en un objeto de burla lo que era justificable en el así llamado Día del Señor. Uno podía comprar pornografía pero no Biblias.

La Comunidad Europea no tenía autoridad legislativa sobre sus miembros, pero consideró una posible legislación que los gobiernos deberían sancionar para facilitar el mejoramiento económico del continente. En 1992 la idea de un "domingo administrado en Bruselas" llegó a ser un tema de interés en el Parlamento Europeo. Su razón de ser era regular las leyes de comercio entre los estados miembros para hacerlas más equitativas. Los delegados aun hablaban de requerir una legislación dominical para mantener la membresía en la Comunidad Europea.

Se informó que los dirigentes de la Iglesia Católica Romana, los gremialistas de comercio, y los demócratas cristianos alemanes fueron los principales patrocinadores de la propuesta. Entre los críticos estaba el *Economist* (Economista), el principal diario de Europa sobre economía, el cual editorializó: "Nunca en Domingo: ¿Sería realmente tan estúpida la Comunidad Europea como para prohibir el trabajo en domingo?" Los grupos religiosos, incluyendo a los adventistas, vieron el domingo de Bruselas como una amenaza a la libertad religiosa. Los adventistas recogieron casi 10.000 firmas en Alemania para incluir el sábado al igual que el domingo en la propuesta de un día libre de trabajo.

Pero la imposición de la legislación dominical existente era tan desigual entre los estados miembros de la Comunidad Europea [EC, por su sigla en inglés], que el domingo de Bruselas resultó poco práctico. Alemania e Italia impusieron vigorosamente leyes dominicales mientras que España, Polonia y Bélgica fueron menos rígidos. En Inglaterra la situación también era poco exigente. Los negocios para los turistas en Grecia abrían los domingos, pero los otros permanecían cerrados. Irlanda estaba sólo considerando una legislación dominical. Aunque no era miembro de la EC, Austria también impuso con fuerza las leyes dominicales.

En 1996 la discusión en el Parlamento Europeo se había debilitado hasta el punto de que lo mejor que podían hacer los delegados era votar, levantando las manos, para indicar que favorecían el domingo como un día de descanso co-

mún para los miembros estados de la Comunidad Económica Europea. En esta oportunidad el acuerdo expresó sólo un punto de vista y no tuvo una consecuencia material sobre la legislación real.

Los adventistas se encontraron oponiéndose a la legislación dominical en otros lugares, algunos de ellos bien remotos. En 1985 en las Islas Cook en el Pacífico austral, con una población de sólo 17.000 habitantes, la Iglesia Cristiana de las Islas Cook [CICC, por su sigla en inglés] fomentó el interés en una enmienda constitucional para proteger el domingo. En su declaración al primer ministro, la CICC describió el domingo como un día de descanso sagrado que ha de ser observado para siempre, y que todas las actividades comerciales, los eventos deportivos y la actividad marítima y aérea deberían cesar. Las leyes dominicales no eran nuevas en las Islas Cook. En 1899 el Parlamento sancionó un código restrictivo que rescindió 16 años más tarde. Para la época cuando estalló la agitación de 1985, las islas habían llegado a ser un centro turístico, y en la agenda para Rarotonga, la isla principal, se incluían juegos internacionales.

La comunidad adventista de 750 miembros respondió con un artículo de dos páginas en una edición dominical del principal diario en el que explicaba el punto de vista de la oposición. Los representantes de la Iglesia Adventista se unieron a delegados de la Iglesia Católica y de los mormones para oponerse al cambio constitucional propuesto y para aconsejar al gobierno sobre cómo encarar el asunto. En vista de esta oposición y de la creciente actitud cautelosa del público en general, el gobierno pospuso tomar medidas, pero el problema se mantuvo latente y los adventistas continuaron insistiendo en que se rechazase la iniciativa.

Contemporáneamente con estos eventos en las Islas Cook, un golpe militar en Fidji el 25 de septiembre de 1987 produjo el Decreto de la Observancia del Domingo por el que se prohibían los deportes, el transporte público, las operaciones comerciales y hasta los picnics en domingo. El edicto, que era ostensiblemente una medida de precaución militar para impedir actividad pública que pudiera ser hostil al nuevo gobierno, despertó oposición entre los adventistas y otros grupos debido a su obvio carácter religioso. Un comité de adventistas reunido rápidamente preparó una declaración al gobierno para protestar por cambios constitucionales unilaterales que menoscabasen la libertad religiosa. Similarmente, el Concilio de Iglesias de Fidji sometió una declaración oficial en la que objetaba el decreto. Los dirigentes adventistas les aconsejaron a los miembros de iglesia que observasen la ley con calma; mientras tanto la Misión de Fidji declinó recibir apoyo desde Australia o los Estados Unidos porque el gobierno local lo habría considerado como una interferencia. Dos años más tarde el decreto todavía estaba en efecto, pero el jefe de Estado había cambiado su actitud sobre la conveniencia de imponer la observancia del domingo.

Por definición, las leyes dominicales eran problemas en países con tradiciones occidentales o en regiones cristianizadas como las islas Fidji y Cook. El éxito de la oposición adventista a la legislación dominical fue mixto. Eran comunes las concesiones a los observadores del sábado, pero en muchos casos quedaban en los libros las leyes que protegían el domingo. La imposición no era rígida debido a una falta de interés y al creciente pluralismo. Las leyes dominicales que prohibían las ventas en domingo no requerían que se adorase en domingo ni impedían que los observadores del sábado condujesen los

servicios regulares de adoración sin ser molestados.

Por más que en este sentido el efecto inmediato de las leyes dominicales no fuese amenazador, los adventistas permanecían firmes en su convicción de que todavía existía una amenaza porque la autoridad civil estaba protegiendo un día tradicional de descanso religioso. Los judíos, los musulmanes y grupos cristianos que cerraban sus negocios en cualquier otro día por razones de conciencia eran penalizados por sus creencias, porque su cumplimiento de la ley dominical y del mandato de su conciencia les negaba un día de negocio. Al definir el asunto como de prácticas comerciales y laborales equitativas, los tribunales intentaban convertir el problema en una cuestión secular, y de ese modo evitar enmarañarse con la religión. Bastante de la sustancia del asunto estaba relacionado con lo económico como para hacer plausible esta explicación, pero a pesar de todo, era también imposible divorciarlo de la religión. Para los adventistas la cuestión era innegablemente religiosa.

Ecumenismo

Esos puntos de vista tan vigorosos sobre la observancia del sábado, en la mayoría de los casos opuestos a los del público en general, contribuyeron a una actitud común entre los adventistas, a saber, declarar que su separación del resto de la comunidad cristiana estaba basada bíblicamente. Elena de White había estimulado este punto de vista al advertir que las libertades se verían amenazadas si el protestantismo y el catolicismo unían sus manos. Con esta convicción enteramente clara, los adventistas nunca han participado formalmente en el movimiento ecuménico aunque han trabajado estrechamente con otras iglesias cristianas en la prosecución de algunos blancos comunes.

El movimiento ecuménico comenzó en 1908 cuando 25 denominaciones que representaban aproximadamente a dos tercios de los protestantes en los Estados Unidos crearon el Concilio Federal de Iglesias en Cristo en Norteamérica. Casi inmediatamente esta organización comenzó a apoyar una reforma social y política. Los adventistas se mantuvieron al margen, no sólo convencidos de que no podían recrear el reino de Cristo mediante una agitación promovida por la iglesia sino debido a un temor inherente respecto al papel que el ecumenismo podría jugar en los eventos de los últimos días.

Los acuerdos tomados en la sesión organizadora alimentaron este temor. Una propuesta para promover el domingo por medios legislativos se encontró con una enmienda para complacer a miembros del Concilio Federal que observaban el séptimo día como el día de adoración en vez del domingo. Después de un debate tormentoso los delegados derrotaron abrumadoramente esta enmienda contraria que se proponía. Aunque la intención del acuerdo era reconocer a los bautistas del séptimo día antes que a los adventistas, la *Review* advirtió que una unión de la Iglesia y el Estado podía ser inminente y que tras ello podría venir la persecución.

Estos temores no se materializaron, pero los adventistas no fueron menos suspicaces respecto a la formación del Concilio Mundial de Iglesias (CMI) en Amsterdam en 1948. Este nuevo organismo era el cumplimiento de esfuerzos en pro de la unidad que se habían originado décadas antes. Nuevamente, la *Review* especuló que esta asociación de iglesias podía comprometer los principios del protestantismo y convertirse en un arma contra la verdad de Dios.

Dos años más tarde, en 1950, cuando el antiguo Concilio Federal de Iglesias se reorganizó en el Concilio Nacional de Iglesias (CNI), el director de la *Review*, F.

D. Nichol, expuso otras razones de la negativa de los adventistas a unirse. Negando que los dirigentes del CNI sustentaran blancos siniestros para dominar el mundo religioso, señaló que las enseñanzas y la misión de los adventistas le impedían a la iglesia unirse a cualquier organización ecuménica. En medio de las diferencias irreconciliables entre los adventistas y otras denominaciones estaban el sábado, las enseñanzas acerca del origen de la vida y la naturaleza del hombre, creencias escatológicas y la convicción de que los adventistas debían alcanzar al mundo con un mensaje especial.

Las interpretaciones diferentes de la Escritura no eran las únicas razones que impedían que los adventistas participasen activamente en el movimiento ecuménico. Puesto que el blanco de los Concilios Nacional y Mundial eran la cooperación antes que la competencia, los ecumenistas abogaban por dividir las áreas no cristianas del mundo en subdivisiones asignadas exclusivamente a juntas misioneras denominacionales de carácter individual. El espíritu ecuménico también se oponía a que una iglesia buscase conversos de entre otras comunidades cristianas. Los adventistas se sentían llamados a dirigir la atención de todos los hijos de Dios a verdades específicas; con su concepto de una comisión de alcance mundial, no podían aceptar la idea de ser excluidos de grandes áreas del mundo.

Los adventistas nunca se han apartado de esta posición, pero han mantenido un contacto amigable con el Concilio Mundial de Iglesias. Una de las fuerzas primarias en esta relación fue Bert Beach, quien tuvo una larga carrera en el Departamento de Asuntos Públicos





A la izquierda, F. D. Nichol, nacido en Australia (1897-1966), quien a menudo usó la Review, *que él dirigió de 1945-1966, para criticar el ecumenismo. También editó la serie del* Seventh-day Adventist Bible Commentary (Comentario bíblico adventista del séptimo día) *y ayudó a preparar* Questions on Doctrine.

Con su íntimo conocimiento de los asuntos europeos, Bert Beach, derecha, llegó a ser una voz efectiva de la iglesia en cuestiones de libertad religiosa y otros asuntos públicos.

y Libertad Religiosa de la Asociación General. La Asociación General ha enviado observadores con credenciales y con privilegios especiales de reserva de asientos a cada asamblea del Concilio Mundial. Un representante del personal de la *Review* ha asistido regularmente como miembro del gabinete de prensa. Durante las reuniones de la Asamblea en 1983 en Vancouver, Columbia Británica, y en Canberra, Australia, en 1991, periodistas adventistas presenciaron una preocupación intensificada por cuestiones sociales y políticas. Aunque consideraban que estos problemas eran legítimos en sí mismos, creían que la atención a estos asuntos parecía desproporcionadamente grande y apartaba a la iglesia de la misión de evangelizar.

A algunos les parecía que el Concilio Mundial había redefinido problemas sociales, tales como la distribución de la tierra, como parte del evangelismo y que la organización estaba más dividida que lo que jamás lo había estado respecto a asuntos de finanzas y teología al igual que de cuestiones políticas y sociales sobre las que se ocupaba. Esta tendencia dentro del CMI había llegado a ser cada vez más evidente desde la década de 1960 y confirmaba la convicción de la Asociación General de que el ser miembro de esta organización no favorecería los mejores intereses de los adventistas.

A través de todos estos sucesos los adventistas nunca pudieron olvidar su creencia escatológica de que antes de la Segunda Venida el mundo se uniría para imponer el domingo como un día religioso de descanso. El hecho de que la Iglesia Católica Romana declinase firmemente ser miembro del Concilio Mundial de Iglesias no reducía la duda adventista sobre dicha organización como un instrumento potencial de coerción. Cuando el Concilio Nacional de Iglesias en los Estados Unidos reavivó sus llamados a la unidad en 1990, los dirigentes adventistas respondieron con advertencias sobre las consecuencias a la luz de la interpretación de la iglesia sobre los eventos de los últimos días. La misma reacción ocurrió después que el Concilio Nacional de Iglesias de Australia emitió una vigorosa apelación en 1996.

No obstante sus diferencias básicas con el ecumenismo, los adventistas estaban enteramente dispuestos a admitir que el movimiento había producido efectos secundarios beneficiosos. En 1960, por ejemplo, el Concilio Mundial animó a sus iglesias miembros a colocar mayor énfasis sobre el estudio de la Biblia. También había un interés creciente en estudios bíblicos dentro de la Iglesia Católica. Esto se manifestó cuando el Concilio Vaticano II revocó su política de siglos al recomendar la lectura de la Biblia a todos sus fieles miembros de iglesia. Los adventistas dieron la bienvenida a este nuevo interés el cual, se sentían seguros de ello, facilitaría el camino para proclamar los mensajes de los tres ángeles.

A pesar de su inquietud por la preocupación prevaleciente del CMI por asuntos sociales, los dirigentes adventistas también animaron a sus miembros a unirse a otros cristianos en proyectos humanitarios toda vez que fuese posible, tales como días de oración proclamados en forma especial, y para mejorar el tono moral de sus comunidades. Muchos pastores adventistas se unieron a asociaciones ministeriales locales y se beneficiaron al reunirse con otros clérigos.

La Asociación General también mantenía su afiliación con varias subdivisiones del Concilio Nacional de Iglesias. En 1950 los adventistas dejaron de ser miembros de la Conferencia de Misiones Extranjeras de Norteamérica, pero permanecieron como consultores. El intercambio de información e ideas demostró ser beneficioso. La iglesia tam-

bién se unió a la Comisión de Radiodifusión y Filmación del Concilio Nacional. En 1996 Betty Cooney, directora de comunicaciones de la Asociación del Gran Nueva York, presidió la comisión en su nueva forma, la Comisión de Comunicación. Este organismo era la puerta a través de la cual pasaban todos los grupos religiosos cuando buscaban tiempo gratuito de transmisión en las principales redes de televisión. A través de este contacto la Iglesia Adventista ha podido adquirir notable publicidad. Cuando ya sea el Concilio Nacional o el Mundial formaban otras comisiones o comités técnicos cuya experiencia sería útil para la misión de los adventistas, los dirigentes de la iglesia participaban. Un ejemplo fue la Comisión de Servicio Mundial de la Iglesia, que intentaba coordinar los esfuerzos humanitarios inmediatamente después de desastres naturales o de guerra.

Las reuniones de organismos ecuménicos en diferentes países y la aparición frecuente de asuntos sociales y políticos en la agenda ecuménica destacaban el hecho de que el ecumenismo cristiano había llegado a ser un movimiento mundial. No era de sorprenderse que los adventistas europeos hicieran la prueba de tener vínculos con el movimiento ecuménico similares a los de sus análogos de Norteamérica. Entre 1965 y 1972 los dirigentes adventistas comenzaron un intercambio anual de opiniones con el personal de las oficinas centrales del Concilio Mundial en Ginebra, Suiza. Entre los temas que se trataron hubo discusiones sobre el punto de vista peculiarmente adventista de considerarse a sí mismos al frente de un movimiento ordenado divinamente para "salir" del mundo cristiano común. Bert Beach, en ese entonces secretario de libertad religiosa de la División del Norte de Europa y de Africa Occidental, observó después que terminaron las reuniones que los cristianos europeos tenían una conciencia más clara del adventismo como una fuerza religiosa respetable y como una denominación cristiana genuina antes que un culto.

Más recientemente, una serie de conferencias entre clérigos europeos luteranos y adventistas en la década de 1990 aclaró muchos conceptos erróneos que las dos denominaciones tenían la una respecto a la otra. En 1998, después de cuatro años de conversaciones, las dos denominaciones publicaron una declaración oficial que describía las principales diferencias y similitudes doctrinales entre las dos iglesias. El propósito de las reuniones y del informe conjunto no fue buscar la unión sino la comprensión. Concluía con una recomendación de que hubiese consultas ulteriores, y animaba a la Federación Luterana Mundial a tratar a los adventistas como una denominación cristiana genuina en vez de una secta.

Aclarando conceptos erróneos

La teología adventista distintiva no sólo constituía una razón importante del firme rechazo de la Asociación General a unirse al movimiento ecuménico; también hacía que otras denominaciones formasen conceptos erróneos sobre el adventismo. Un caso en cuestión surgió en la década de 1950 cuando el Dr. E. Schuyler English, un notable erudito de la Biblia, señaló en *Our Hope* (Nuestra Esperanza), una revista evangélica, que los adventistas negaban la deidad de Cristo. English derivó su opinión de una declaración en *Bible Readings for the Home Circle* (Lecturas bíblicas para el círculo del hogar), la que decía que Cristo "*participó* de nuestra naturaleza pecaminosa, caída".

Esta frase también había perturbado a teólogos adventistas al igual que ciertos pasajes en el libro *Thoughts on Daniel and the Revelation* (Pensamientos sobre Daniel y el Apocalipsis) de Uriah Smith que

expresaban su concepto semiarriano de la naturaleza de Cristo. Dirigentes adventistas ya estaban estudiando esas declaraciones a la luz de la doctrina de la expiación de Cristo, y decidieron revisar ambos libros y eliminar aquellos frases que describían la naturaleza de Cristo de un modo que parecía ser contrario a las creencias de la iglesia ya publicadas. Tras conversaciones con L. E. Froom, English declaró en *Our Hope* que los adventistas enseñaban una perspectiva de la naturaleza de Cristo y su sacrificio expiatorio basada bíblicamente.

Una discusión mucho más extensa sobre la naturaleza del adventismo comenzó antes del intercambio entre English y Froom y se extendió hasta mediados de la década de 1950. Cuando Walter Martin, un especialista en cultos no cristianos, planeó un libro sobre los adventistas, pidió una serie de entrevistas antes de exponer su percepción sobre las deficiencias doctrinales del adventismo. T. E. Unruh, presidente de la Asociación de Pennsylvania del Este, Froom, R. A. Anderson, secretario de la Asociación Ministerial, y W. E. Read, secretario general de la Asociación General, se reunieron con Martin y dos colegas, el Dr. George Cannon, un profesor de griego, y el Dr. Donald Grey Barnhouse, director de *Eternity Magazine* (Revista Eternidad). Las conversaciones duraron 18 meses y dieron lugar a una serie de artículos en la revista de Barnhouse que admitían conceptos erróneos sobre el adventismo al referirse a las doctrinas de la justificación por la fe y el sacrificio expiatorio de Cristo, aunque Barnhouse disentía respecto a muchas otras opiniones sustentadas por los adventistas.



L. E. Froom (1890-1974) autor de Prophetic Faith of Our Fathers *y otros trabajos serios sobre la doctrina adventista, convirtió en su carrera el promover una comprensión general del adventismo como una denominación cristiana legítima.*

Antes de responder a las preguntas de Martin sobre los adventistas, los dirigentes de la Asociación enviaron sus respuestas a 200 adventistas destacados. Sus comentarios constituyeron la base para un libro de 700 páginas, *Questions on Doctrine* (Preguntas sobre doctrina), que apareció en 1957. Martin descubrió que las denominaciones cristianas compartían la mayoría de las enseñanzas adventistas, excepto cinco doctrinas que eran características de la Iglesia Adventista: (1) dos fases diferentes del ministerio de Cristo en el santuario celestial, (2) el juicio investigador, (3) el don profético manifestado en la obra de Elena de White, (4) el sello de Dios y la marca de la bestia que simbolizan las fuerzas del bien y del mal en el último conflicto en la tierra, y (5) los mensajes de los tres ángeles de Apocalipsis 14 que representan el mensaje final de Dios al mundo.

El libro de Martin, *The Truth About Seventh-day Adventism* (La verdad acerca del adventismo del séptimo día), incluía sus críticas a muchos aspectos del adven-

tismo, pero aclaraba muchos conceptos erróneos sobre los adventistas y recomendaba el libro *Questions on Doctrine* a sus lectores que deseaban explicaciones adicionales. Los dirigentes adventistas creían que *Questions on Doctrine* ejercía una influencia unificadora entre los ministros alrededor del mundo, pero no todos los adventistas estaban complacidos con el libro. Los críticos acusaban que la iglesia había revisado aspectos importantes de la teología adventista en su deseo de congraciarse con otros protestantes.

La oposición más ruidosa provino de M. L. Andreasen, un educador e instructor bien respetado en el Seminario Adventista. Sus argumentos se concentraban en torno al papel de Cristo como Sacerdote, su naturaleza divino-humana, y el carácter perfecto de su expiación en la cruz. Acusó a algunos de sus compañeros de trabajo de que planeaban revisar a Elena de White para que armonizase con sus opiniones modificadas. Estas críticas eran serias porque Andreasen había establecido una reputación en la denominación como una autoridad sobre el santuario, pero sus opiniones no acarrearon ninguna modificación a las enseñanzas que el libro contenía. Aunque en ese entonces *Questions on Doctrine* era la declaración más definitiva en forma de libro sobre las creencias adventistas, al cabo de dos décadas cayó en desuso. En algunos círculos los adventistas se le opusieron deliberadamente. En 1988 un nuevo libro, *Seventh-day Adventists Believe (Creencias de los Adventistas del Séptimo Día),* llegó a ser la declaración preferida y más ampliamente consultada de la doctrina adventista.

Los eventos expuestos en la relación de los adventistas con el cristianismo en general demostraban sobre todo la continuidad del adventismo. Las revisiones en la década de 1940 de libros que los adventistas consideraban como antiguos materiales siempre confiables, representaban una aclaración de la doctrina antes que cambios sustantivos. Algunos adventistas vieron en *Questions on Doctrine* una especie de componenda, pero si la hubo, el mundo protestante no la advirtió. Poco después de su publicación, un crítico describió su chasco debido a que los adventistas no habían cambiado nada. R. R. Figuhr, presidente de la Asociación General, aseguró a la comunidad adventista mundial que los editores del libro ciertamente habían tratado de eliminar el vocabulario privativo que la denominación había desarrollado a lo largo de los años y presentado las doctrinas en términos que el mundo religioso en general entendiese.

A través de los años los adventistas se habían sentido dolidos porque muchos grupos cristianos los veían como un culto. Martin lanzó su investigación para su libro con la intención de que fuese una revelación, pero después de meses de estudio tanto él como Barnhouse estuvieron de acuerdo en que el adventismo estaba dentro de los límites del cristianismo legítimo. A pesar de las discrepancias de Martin con los adventistas, H. W. Lowe, un representante de la Asociación General, escribió una declaración introductoria para su libro en la que expresaba aprecio por la bondad del autor en la investigación de hechos sobre los adventistas a través de contactos personales antes de escribir. Era esta clase de reconocimiento lo que buscaban los dirigentes de la iglesia, el cual, para su satisfacción, no había sido el resultado de debates ardientes sino de un digno intercambio de opiniones.

En armonía con este espíritu de conservar la integridad doctrinal de la iglesia, en 1956 la Asociación General reorganizó el Comité de Defensa, iniciado cuatro años antes, en el Grupo de Estudio e Investigación Bíblica. Lowe presidió este nuevo grupo. En 1975 este organismo se reorganizó nuevamente bajo el título de Instituto de Investigación Bíblica, comúnmente conocido como

BRI [sigla en inglés]. Tenía un personal de teólogos que trabajaban tiempo completo en áreas especiales. Al informar a la sesión del congreso de la Asociación General en 1995, George Reid, director del BRI, les dijo a los delegados que el personal del Instituto viajaba a todos los rincones del mundo adventista, a fin de conducir seminarios para obreros denominacionales y responder a preguntas que surgen sobre el adventismo.

Los adventistas habían declinado ser miembros del movimiento ecuménico porque razonaban que eso requeriría hacer concesiones en sus creencias. Por la misma razón ellos explicaron sus doctrinas en vez de cambiarlas cuando las preparaban para *Questions on Doctrine*. Repudiar las características distintivas de su fe habría sido destruir su razón de ser, porque ellos basaban su misión en la fuerza de estas doctrinas peculiares. Al término del siglo XX los adventistas eran tan distintos como siempre lo han sido, pero confiaban que sus esfuerzos le habían proporcionado al mundo cristiano una mejor comprensión de ellos. Para ellos el ofrecer un cuadro exacto de los adventistas y sus enseñanzas era aun otro aspecto del cumplimiento de su misión.

Lecturas sugerentes para este tema

El debate sobre quiénes son los adventistas:

Questions on Doctrine (1957), pp. 7-32, expresa la respuesta adventista a críticos en la década de 1950.

Booton Herndon, *The 7th Day* (1960), una descripción no doctrinal de los adventistas hecha por un no adventista que emergió de las discusiones sobre los adventistas en el mundo cristiano durante la década de 1950. (Hay una edición en español: *El séptimo día.*)

Walter Martin, *The Truth About Seventh-day Adventism* (1960), presenta parte de la opinión no adventista durante el debate de la década de 1950 acerca del adventismo.

L. E. Froom, *Movement of Destiny* (1971), pp. 465-492, contiene el punto de vista de un participante de las conversaciones con Martin-Barnhouse.

T. E. Unruh, "The Seventh-day Adventist Evangelical Conference of 1955-1956", *Adventist Heritage,* t. 4, Nº 4, invierno de 1977, pp. 35-46, es el relato de otro participante de las conversaciones referentes a la identidad de los adventistas.

Ecumenismo:

B. B. Beach, *Ecumenism: Boon or Bane?* (1974), expresa las conclusiones de un adventista que dedicó su carrera denominacional a asuntos públicos.

__________, *Vatican II: Bridging the Abyss* (1968), elabora sobre el significado que tuvo para los adventistas la conferencia mundial católica durante la década de 1960.

R. D. Vine, "We Need You Adventists", *British Advent Messenger,* 15 de diciembre, 1972, pp. 1-2, y B. B. Beach, "Adventists and the New Inter-Church Relations", *Id.*, 15 de junio, 1973, pp. 7-8, analiza conversaciones entre adventistas y el Concilio Mundial de Iglesias para lograr un mejor entendimiento mutuo.

Roy Adams, "Report from Canberra", *Adventist Review*, 11 y 18 de abril, y 2 de mayo, 1991, es una reseña en tres partes de la séptima asamblea del Concilio Mundial de Iglesias.

CAPÍTULO 28

La conciencia social del adventismo

Si bien las diferencias teológicas constituían la razón básica por la que los adventistas se mantenían separados del movimiento ecuménico, el papel prominente que los problemas sociales jugaban en el Concilio Mundial de Iglesias también atrajo algunas críticas de parte de los adventistas. Irónicamente, a medida que transcurría la segunda mitad del siglo XX, los adventistas se encontraban involucrados más y más en los mismos asuntos sobre los cuales habían estado en duda.

Desde la era millerita la enérgica predicación de los adventistas al público no adventista sobre el inminente retorno de Cristo había evolucionado en un patrón de presentaciones evangelizadoras que abarcaban un conjunto de doctrinas basadas en porciones proféticas de la Escritura y en textos probatorios. Los adventistas percibían su mensaje como bíblico y doctrinal, que giraba en torno al ministerio expiatorio de Cristo, su regreso a la tierra y temas proféticos relacionados. Enseñaban que el mundo llegaría a ser progresivamente hostil al cristianismo y que los cristianos verdaderamente convertidos se separarían de prácticas que los distrajeran de su entrega a una vida cristiana vibrante. Estas inquietudes relacionadas con el estilo de vida eran tanto físicas como psicológicas y se relacionaban con problemas de salud y sociales de la comunidad. Finalmente, el único remedio para el mundo era el regreso de Cristo quien establecería su reino perfecto y eterno.

No era que la iglesia nunca hubiera sentido la relación entre el Evangelio y el bienestar de la gente. Desde sus comienzos los adventistas también habían enseñado que el ministerio de misericordia de Cristo hacia los sufrientes era un ejemplo para sus seguidores, de ahí un fuerte énfasis en las instituciones de atención de la salud. Durante las postrimerías del siglo XIX, J. H. Kellogg encauzó exitosamente las energías adventistas en esfuerzos para aliviar el sufrimiento, pero su ruptura con la iglesia proyectó una nube sobre estas actividades de "Buen Samaritano",

por lo menos en los Estados Unidos. Durante buena parte del siguiente medio siglo la principal actividad humanitaria en círculos adventistas era la Sociedad Dorcas local donde las mujeres tejían colchas, procesaban ropa usada y dirigían campañas de recolección de alimento para víctimas de desastres.

Para la iglesia en general era un motivo de seria reflexión comprender, en la era posterior a la Segunda Guerra Mundial, que los adventistas, con intensidad creciente, no eran inmunes al divorcio, la conducta abusiva en muchas formas, el uso del tabaco, el alcohol y las drogas ilegales, la elección de entretenimientos cuestionables y otros problemas que impactaban su experiencia cristiana y a veces su condición de miembros. Por más que estaban dedicados a proclamar la inminencia del regreso de Cristo, los dirigentes de la iglesia no podían pasar por alto otros problemas que azotaban al mundo, tales como la pobreza, los desastres, la guerra, el abuso del ambiente, las enfermedades, las epidemias, el analfabetismo, el prejuicio dirigido a minorías étnicas y a otras minorías, el sexismo, y una cantidad de otras condiciones que interferían con el bienestar de la gente.

Los dirigentes y los miembros llegaron a considerar la incidencia más elevada de estos problemas en la iglesia como un reflejo de una incidencia mayor en la sociedad en general, y se encontraron más y más preocupados por el bienestar social en adición al bienestar espiritual de la iglesia. A muchos adventistas les parecía que ignorar los problemas de la experiencia humana y limitarse al evangelismo personal no era un comportamiento cristiano. Leyeron con un nuevo propósito los cuatro Evangelios del Nuevo Testamento los que registraban, por lejos, más detalles sobre el trato de Cristo a los pobres, los enfermos y desanimados, que sus discusiones doctrinales ya sea con sus enemigos o sus amigos.

Para expresar su preocupación creciente por el alcance general de los problemas sociales, la iglesia organizó programas de socorro y desarrollo mundial, reexaminó su modo de tratar a miembros que sufrían a causa del divorcio y de hábitos de consumo de sustancias dañinas, y abrió a las mujeres su ministerio que era sólo para hombres. Para algunos las iniciativas de la iglesia no eran suficientes. Otros pensaban que la iglesia estaba yendo demasiado lejos y que posiblemente estaba renunciando a posiciones probadas por el tiempo. En el caso de las mujeres en el ministerio, la iglesia enfrentó un debate que puso a Norteamérica en contra del resto de la iglesia. Cualquiera que pueda haber sido la reacción personal a estas nuevas iniciativas, provocaron un examen de conciencia como también discusiones, y muchos adventistas emergieron de estos movimientos dentro de la iglesia con más convicción en cuanto al papel de la iglesia. Los adventistas no habían tenido una actitud amigable hacia el Evangelio social del siglo XIX en Norteamérica, pero durante la última mitad del siglo XX desarrollaron su propio Evangelio social en respuesta a las aflicciones físicas y sociales del mundo.

La evolución de SAWS y ADRA

La Segunda Guerra Mundial representó un momento crucial en el humanitarismo adventista. Después del conflicto, la devastación y el hambre tan difundidos dramatizaron las necesidades de millones. Las actividades de las sociedades Dorcas en los Estados Unidos se expandieron espectacularmente mientras toneladas de alimento, ropa y suministros médicos iban desde las iglesias adventistas a las áreas necesitadas. Muchas congregaciones locales estable-

cieron centros para recoger y procesar artículos para su distribución. Las asociaciones locales compraron camiones y camionetas para transportar suministros y servir como unidades de distribución en áreas de desastre. A esto le siguió una publicidad favorable lo que los secretarios o secretarias de prensa explotaron.

La iglesia también respondió a desastres naturales cuyas víctimas necesitaban ayuda no menos que los damnificados por la guerra. Terremotos en América Central, Turquía y las Filipinas; huracanes en el Caribe; tifones en Asia; hambrunas en África; guerras en el Medio Oriente, Corea y el sureste de Asia, todo producía espantoso sufrimiento. En 1956 la Asociación General creó el Servicio Adventista de Bienestar y Socorro para coordinar y dirigir las actividades de socorro internacional de la iglesia. Durante 17 años funcionó como parte de Servicios a la Comunidad bajo la jurisdicción del Departamento de Actividades Laicas. En 1973 cambió su nombre a Servicio Mundial Adventista para reflejar su campo de actividades más amplio que el de prestar socorro ante situaciones de emergencia. Conocido como SAWS, desarrolló relaciones de trabajo con otras agencias humanitarias tales como CARE, la Cruz Roja y Servicio Mundial de la Iglesia.

Las declaraciones publicadas varían, pero medido en dólares el presupuesto de SAWS en 1980 fue entre $15.000.000 y $20.000.000, y la fuente individual de fondos más grande procedía de la Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional. De los más de veinte países que SAWS ayudó, Perú, Chile, Haití, las Filipinas y Brasil encabezaban la lista. Muchos de los servicios de



En muchas partes del mundo los adventistas participan en el programa denominacional de desarrollo y ayuda ante desastres. Este camión está cargado con ropa reunida en Suiza para ser despachada a Argelia.

la agencia estaban destinados a mejorar las condiciones de la comunidad, como ser la malnutrición extendida y la baja productividad agrícola.

Debido a que el propósito de este tipo de servicio era primariamente desarrollar una comunidad antes que prestar socorro después de un desastre natural o una guerra, SAWS se convirtió, en efecto, en una agencia de desarrollo. Este cambio representaba un giro filosófico respecto al propósito original de SAWS, que era el de ser una organización de socorro. En 1983 SAWS se reorganizó y cambió su nombre para que correspondiese con sus actividades. Ahora conocida como la Agencia Adventista de Desarrollo y Recursos Asistenciales, o ADRA, continuó ampliando aun más su agenda en favor de la comunidad con la ayuda del dinero del gobierno. Aunque proveer alimento a los hambrientos era una actividad que seguía teniendo una alta prioridad, su diversidad de proyectos incluía, entre otros, perforación de pozos, sistemas de irrigación, educación para el cuidado maternal, construcción de escuelas y centros de atención de la salud, y mejoramiento de métodos de labranza.



Brindar alivio al crónico sufrimiento humano llegó a ser uno de los propósitos de SAWS y más tarde de ADRA. En la foto un niño hambriento de Biafra recibe ayuda en un campo de refugiados en 1968.

Estas actividades suscitaron preguntas sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado. No sin preocupación, algunos adventistas vieron que llegaban a ADRA copiosas cantidades de dinero procedentes del gobierno de los Estados Unidos, lo que convertía a ADRA en una agencia del gobierno. Dudaban que el reglamento de ADRA, constantemente repetido, de que se negaba a ocuparse de programas sectarios, pusiera suficiente distancia entre la iglesia y el gobierno como para justificar la participación denominacional. Algunos se preguntaban si estas empresas asociarían a la iglesia demasiado estrechamente con el gobierno de los Estados Unidos y eventualmente la denominación pagaría un precio. Relacionada con estas dudas estaba la admisión abierta de que sólo el dinero del gobierno capacitaba a la iglesia para llevar adelante una agenda tan extensa de programas de desarrollo.

Las preguntas no bastaban para que ADRA aflojase el paso. Surgían organizaciones en las divisiones del mundo fuera de los Estados Unidos donde las condiciones económicas eran favorables y el número de adventistas era suficientemente grande como para apoyar un programa. Las oficinas de ADRA en la División Transeuropea y en Canadá cooperaron para establecer un nuevo centro de distribución en Albania después de la caída del gobierno socialista en 1989. A través de ADRA una iglesia en la Asociación del Sur de Queensland, en Australia, dedicó

sus recursos a patrocinar a huérfanos en la India. El centro de ADRA en Australia hizo arreglos para transportar gratuitamente en un ferrocarril perteneciente al Estado 750 toneladas de suministros de socorro a países del Pacífico austral castigados por tormentas. Durante las hambrunas en África en 1986 la oficina de ADRA en Canadá hizo arreglos para el despacho de alimentos desde el Banco de Granos Alimenticios de Canadá a Sudán y Etiopía. Las compañías de semillas Burpee y Harris en los Estados Unidos donaron suficientes semillas para 10.000 huertas en Etiopía, y la Ayuda Interiglesias de Holanda cooperó al financiar un seminario para instruir a agricultores locales sobre mejores métodos de labranza.

Los dirigentes del Centro Boliviano de ADRA colaboraron con el gobierno nacional para proveer servicio médico y odontológico en el interior del país al equipar una lancha fluvial grande y vagones de ferrocarril para que funcionasen como clínicas. Previamente, en 1986, ADRA en Bolivia comenzó un programa de centenares de proyectos cívicos para retener la tierra en la ladera de cerros residenciales, mejorar abastecimientos de agua y sistemas cloacales, y pavimentar calles. Por 1994 la oficina de ADRA en La Paz empleaba a más de 130 personas, incluyendo un grupo de treinta ingenieros, y operaba una media docena de oficinas regionales. Era una de las operaciones de ADRA más grandes en el mundo.

Debido a su carácter no político, ADRA podía franquear barreras que por largo tiempo habían dividido partes del mundo entre sí. En 1987 ADRA firmó un acuerdo con la República del Pueblo de China para proveer agua potable y ayudar a aumentar el rendimiento de las huertas de manzanas en el Condado de Yishui al sur de Pekín. Bajo los términos de un proyecto educativo, un grupo de administradores de hospitales adventistas presentaron una serie de conferencias en China en 1989, y al año siguiente otra delegación ofreció una segunda serie en Pekín y Shanghai. Mientras tanto, cuatro médicos chinos completaron un programa de intercambio de seis meses en hospitales adventistas en California.

En 1990 ADRA abrió una clínica de rehabilitación en Yerevan, la capital de la Armenia soviética, para tratar a niños que habían sido heridos o quedado lisiados en el terremoto de 1988. El centro era suficientemente grande como para atender diariamente a cincuenta pacientes externos a la vez que se trataba a setenta pacientes internados. Durante el conflicto que dividió a Yugoslavia en países que guerreaban entre sí a comienzos de la década de 1990, ADRA se hizo cargo de una línea constante de suministros de ayuda desde otras partes de Europa. Después que el caos impidió la entrega de la correspondencia en Sarajevo, ADRA importó camiones adicionales para establecer un sistema de correo privado, neutral, que las facciones opuestas respetaron. Corea del Norte demostró una apertura sin precedente al permitir que ADRA entregase US $500.000 en medicinas y vitaminas después de las inundaciones destructivas de 1995.

En 1996 ADRA se unió a una agencia local en la república centroafricana de Zaire para plantar 400.000 árboles alrededor del Parque Nacional de Virunga. A fin de sobrevivir, un millón de refugiados establecidos en la región habían agotado la leña existente y al mismo tiempo destruido gran parte del habitat del gorila de lomo plateado, que ya era una especie en peligro de extinción. El proyecto de reforestación no sólo ayudó a Zaire a atender a la población humana sino que también protegió a los animales.

Este tipo de actividad suscitó preguntas, especialmente en vista de

comentarios de dirigentes adventistas respecto al programa social del Concilio Mundial de Iglesias. Tras la reunión de la Asamblea del CMI en 1983 en la Columbia Británica y en la siguiente sesión en Canberra, Australia, en 1991, escritores adventistas observaron que la fuerza espiritual del CMI se debilitaba porque había definido el evangelismo en términos de sus implicaciones sociales en vez de la salvación de la gente del pecado. Su blanco era promover una "sociedad justa, participativa y sustentable". Dada esta observación, los adventistas pueden haber cuestionado por qué ADRA y su predecesor, SAWS, llegaron a involucrarse tanto en proyectos humanitarios y de la comunidad.

No existía unanimidad entre los adventistas, pero a medida que ADRA ganaba impulso como una agencia de desarrollo, los dirigentes de la Asociación General comenzaron a expresar su opinión de que esta clase de actividad era más que algo secundario o incluso paralelo al Evangelio; en algunos respectos era algo cercano al corazón del Evangelio. El entonces presidente de la Asociación General, Neal Wilson, citó Isaías 58, un mandato a alimentar al hambriento, a vestir a los que sufren de frío, y a ayudar al pobre como también a predicar la doctrina del sábado. Los dos aspectos del Evangelio van unidos, declaró. Aunque todavía él no había anunciado oficialmente su programa de Misión Global, le dijo al mundo adventista que el humanitarismo sería una parte de una nueva estrategia global para la iglesia.

Sin embargo, el humanitarismo adventista era diferente del programa social del movimiento ecuménico. Los adventistas veían a ADRA, con sus muchas facetas, como una cuña de entrada para la iglesia, a pesar de su carácter legalmente no proselitista. Era un medio para divulgar el nombre de la iglesia en lugares inhóspitos donde nunca había tenido éxito o quizás donde nunca había estado antes. Los dirigentes de la denominación creían que eventualmente resultaría más fácil obtener una presencia adventista abierta, lo que conduciría a conversiones.

También era importante la visión que tenía la iglesia del humanitarismo como el Evangelio, en el sentido de que se interesaba imparcialmente por el bienestar público, así como Jesús expresó su interés en la gente cuando en algunas aldeas sanaba a todos los enfermos. Esta demostración del carácter cristiano vendría primero y le seguiría el ministerio tradicional. En contraste, el Concilio Mundial desalentaba el proselitismo.

El CMI discutía y a veces tomaba posiciones sobre cuestiones políticas tales como la distribución de la tierra, la deuda internacional y la descarga de desechos tóxicos. Los adventistas tenían sus opiniones individuales sobre estos asuntos, pero la iglesia no asumía una posición oficial y de ese modo quedaba al margen del partidarismo político. ADRA procuraba trascender la política al concentrarse en problemas que no conocían fronteras políticas como el hambre, la enfermedad y la pobreza.

La actividad de ADRA atraía la atención. En 1995 Helgi Andersen, secretario general de ADRA en Dinamarca, fue nombrado como miembro del Concilio Ejecutivo de nueve miembros que regía la Ayuda Danesa para el Desarrollo, la cual operaba bajo el Departamento de Asuntos Extranjeros. Otros miembros del Concilio venían de la política y la industria. La oficina central de ADRA informó en 1997 que el Concilio Económico y Social de las Naciones Unidas le había otorgado estatus consultivo. Con esta autoridad, ADRA seleccionó representantes para las oficinas de las Naciones Unidas en Viena, Austria y Ginebra, Suiza. Los delegados de ADRA tenían la facultad de participar

como observadores, contribuir con puntos para la agenda del Concilio Económico y Social y presentar declaraciones orales.

Por más que el pensamiento adventista cambió al afirmar al humanitarismo como parte del Evangelio, era claro que el énfasis repetido de la iglesia en esta obra como cuña de entrada para la iglesia, era una advertencia implícita de que no era el Evangelio total. Mientras que el mensaje de la expiación del pecado hecha por Cristo debía preparar a los creyentes para un futuro mundo mejor, el objetivo inmediato de ADRA era hacer de este mundo un lugar mejor sin politizar su programa ni hacerlo una parte de la actividad sectaria. Los dirigentes de ADRA no enseñaban que los adventistas o cualquier otra persona podían forjar un mundo mejor permanente, pero sus esfuerzos por aliviar el sufrimiento atraían la atención a su respeto por la humanidad como hijos de Dios que merecen bienestar físico como también el conocimiento del regreso de Cristo a esta tierra.

El papel de la mujer en la iglesia

Otro asunto que encendió un ardiente debate en el mundo adventista fue una sensibilidad creciente respecto al papel que las mujeres jugaban tanto en la sociedad como en la iglesia. Los dirigentes y escritores adventistas reconocían comúnmente que las mujeres habían hecho contribuciones notables al desarrollo de la iglesia. Entre 1871 y 1883 tres mujeres habían sido tesoreras de la Asociación General. Hasta la Gran Depresión de la década de 1930 algunas mujeres ocuparon puestos de liderazgo, pero limitaciones financieras las obligaron a dejar sus cargos para dar lugar a los hombres. Cualquiera sea la explicación del escaso número de mujeres en posiciones de influencia a mediados del siglo XX, su ausencia testificaba de que la presencia de mujeres en puestos de liderazgo era más bien la excepción antes que algo común.

Las discusiones sobre la participación de las mujeres en los asuntos de la iglesia comenzaron de veras después que el Congreso de los Estados Unidos promulgó la Ley de Derechos Civiles de 1964. Aunque primariamente tenía el propósito de ser un arma contra las prácticas racistas, las provisiones antidiscriminatorias de la ley se adecuaban apropiadamente a muchos grupos diferentes, incluyendo a mujeres que percibían que algunas prácticas denominacionales eran adversas a sus intereses. Bajo el rótulo de "liberación femenina" se estableció un espíritu de reforma. Fue una coincidencia notable que en 1968 llegó a la Asociación General desde la Unión Finlandesa un pedido para ordenar a las mujeres al ministerio.

Este pedido fue un indicio de algo que estaba gestándose. Cinco años más tarde la Asociación del Sur de Nueva Inglaterra, en los Estados Unidos, aprobó una resolución por la que urgía a la iglesia a usar la capacidad en vez del género como criterio de aptitud para un cargo de la iglesia, y a abrir a las mujeres el cargo de anciano local e incluso posiciones pastorales. En ese entonces, las mujeres constituían menos del 2 por ciento de la Junta de la Asociación General. El Concilio de Primavera de la Asociación General en 1975 tomó una medida a este respecto al declarar que todos los cargos estaban abiertos a las mujeres si la ordenación no era un prerrequisito, pero el Concilio también dejó constancia de que el papel primario de la mujer estaba en la casa. Para fortalecer este punto de vista, la sesión de la Asociación General más tarde ese mismo año estableció un servicio para el hogar y la familia bajo la dirección de Delmar y Betty Holbrook.

Fue Merikay Silver, una empleada de la Pacific Press Publishing Association (PPPA), quien forzó un aspecto de la igualdad de los sexos al entablarle juicio

a la PPPA a comienzos de la década de 1970 por violar la Ley de Derechos Civiles con reglamentos de sueldos y beneficios menores para las mujeres. Lorna Tobler, otra empleada de la PPPA, se le unió. Ambas fueron despedidas unos tres años después que empezó el caso, pero el juez federal que lo atendió le ordenó a la PPPA que las reincorporase. Más tarde las mujeres recibieron paga retroactiva. Las repercusiones de este juicio se extendieron por toda la denominación; muy rápidamente desaparecieron las diferencias de escalas de salarios y de beneficios basados en el género.

Este caso impactó un aspecto relacionado: una nueva provisión en el *Manual de la iglesia*, aprobada en la sesión del congreso de la Asociación General de 1975 en Viena, Austria, que facultaba a la iglesia para disciplinar a miembros que le hacían juicio a la denominación o a otros miembros, en contradicción con los consejos de la Biblia y Elena de White. Los abogados señalaron que el procedimiento de la iglesia era a veces inadecuado para resolver algunos tipos de problemas y que la provisión del *Manual de la iglesia* les negaba a los miembros sus derechos civiles si buscaban una solución de dichos asuntos. En la sesión del congreso de la Asociación General de 1980 en Dallas, Texas, los delegados anularon el acuerdo de 1975. Si bien todavía se aconsejaba a los miembros ofendidos a agotar los procedimientos de la iglesia para resolver los problemas, la provisión en su nueva terminología dejaba librada a la conciencia individual la cuestión del litigio, con lo que se eliminaba la vulnerabilidad de la persona a ser disciplinada.

Las mujeres estaban complacidas con la nueva igualdad en los reglamentos salariales, pero más que igual paga, estaban buscando un espíritu general de igualdad quizás mejor definido como un reconocimiento de la calidad de la mujer como persona. Mientras la mayoría de ellas no querían avergonzar a la iglesia como lo había hecho el caso de Merikay, tampoco planeaban disminuir su actividad. Negando que buscaban posiciones, argüían que una escala de pago inferior había sido un síntoma de un problema más profundo, una imagen estereotipada degradante de la mujer restringiéndola a posiciones secretariales en vez de darle papeles de liderazgo.

Sin hacer referencia a género, en 1976 la Asociación General extendió a los ministros licenciados la autoridad para bautizar y formalizar casamientos. Algunas mujeres estaban en esta categoría de personas reconocidas como ministros, pero no habían sido ordenadas específicamente al ministerio evangélico y por lo tanto actuaban con limitaciones. Dos años más tarde las mujeres en Norteamérica llegaron a ser elegibles para la ordenación como ancianas de iglesias locales, y en 1984 la iglesia aprobó el mismo nivel de ordenación para las mujeres en todas partes del mundo. A mediados de la década de 1980 las mujeres habían asumido posiciones pastorales como ministros comisionados, pero permanecían sin ser ordenadas al ministerio evangélico y no podían conducir bautismos o casamientos.

La cuestión del papel de la mujer en la iglesia se había convertido en un problema de doble efecto. Las mujeres estaban de acuerdo con los líderes de la iglesia en que ellas jugaban una parte principal en el hogar al proveer un ministerio único como fuente de afecto y de crianza de la familia, pero urgían a la iglesia a que prestase más atención a la importancia de esta función, que creían que era un ministerio tan genuino como el ministerio evangélico tradicional. Una Asociación de Mujeres Adventistas recientemente formada proveyó una plataforma para que las mujeres discutieran sus blancos y planeasen ma-

neras de cumplir sus aspiraciones para contribuir a la denominación. Al reunirse para su tercera conferencia nacional en octubre de 1985, votaron resoluciones por las que pedían que la iglesia prestase más atención a los asuntos del matrimonio y de la familia, y específicamente urgían a los colegios a organizar centros para estudios femeninos. Estos acuerdos destacaban la importancia de la contribución única de las mujeres a la iglesia, pero el hecho de que un número creciente de mujeres desempeñaban papeles ministeriales condujo naturalmente a la cuestión de la igualdad y la ordenación.

Probablemente había muy pocas dudas de que la iglesia en general veía favorablemente la participación creciente de las mujeres en los asuntos de la iglesia. Los resultados de un cuestionario que el Instituto del Ministerio de la Iglesia en la Universidad Andrews hizo circular en 1983, mostraban que un número predominante de profesores de religión en cuarenta colegios y universidades adventistas alrededor del globo recibían con satisfacción una mayor participación de las mujeres. Sin embargo, sobre la cuestión de la ordenación de la mujer al ministerio evangélico la mayoría de las opiniones de casi cien teólogos de 28 instituciones fuera de Norteamérica eran negativas, mientras que los profesores de religión de Norteamérica demostraron un apoyo abrumador a esa posibilidad.

A mediados de la década de 1980 la cuestión de la ordenación había llegado a ser la esencia del movimiento de la mujer. A pedido de la Asociación General, la División Norteamericana estudió la cuestión de las mujeres en un papel pastoral y recomendó al Concilio Anual de la Asociación General de 1985 que se le debería otorgar a la mujer autoridad para bautizar y oficiar en las ceremonias de casamiento. La propuesta precipitó una discusión franca de la asamblea que demostró las opiniones divergentes de teólogos y dirigentes de la iglesia de las divisiones del campo mundial. Algunos sostenían que uno no podía separar las funciones ministeriales del bautismo y las ceremonias de casamiento de la ordenación, y puesto que las mujeres no eran elegibles para la ordenación no podían cumplir todos los deberes de los pastores. Los defensores de la propuesta estadounidense argüían que éste era un simple caso de igualdad. Los ministros licenciados varones podían cumplir funciones ministeriales antes de su ordenación al ministerio evangélico, pero a las ministras comisionadas mujeres, empleadas como pastoras o pastoras asociadas, se les negaban iguales prerrogativas.

Los argumentos revelaron que la mayoría de las opiniones que favorecían una explicación teológica que negaba la ordenación de la mujer se originaban fuera de Norteamérica, y que la iglesia se estaba polarizando según líneas geográficas y nacionales. El resultado fue un voto para postergar una decisión a fin de permitir un estudio más amplio del asunto. El Concilio Anual también estableció un Consejo Asesor del Ministerio de la Mujer de la Asociación General para promover una acción afirmativa moderada que favoreciese a las mujeres en todos los aspectos del empleo denominacional que no requerían ordenación. El movimiento de la mujer no había promovido la ordenación como un fin en sí mismo, pero había llegado a ser obvio que si mujeres pastoras iban a desempeñar los deberes pastorales habituales, que incluían los bautismos y las bodas, tendría que resolverse la cuestión de la ordenación.

A partir de 1985 se reunieron tres veces comisiones de estudio para discutir la ordenación de las mujeres al ministerio evangélico. En 1989, la Comisión sobre el Papel de la Mujer recomendó que la denominación no debería autorizar la

ordenación de las mujeres al ministerio evangélico. Las mujeres con preparación apropiada que ya estaban en la obra pastoral deberían cumplir las funciones ministeriales normales, incluyendo bautismos y casamientos, con la aprobación de la oficina de su División.

Esta decisión parecía ser sólo un logro parcial para los defensores de la ordenación de la mujer, pero para sus oponentes era una concesión. La iglesia había llegado a un callejón sin salida. A pesar de un prolongado estudio y debate, la Comisión no había alcanzado un consenso teológico ya sea en favor o en contra de la ordenación basado en la Escritura o en los escritos de Elena de White. Los dirigentes de muchas divisiones mundiales temían que al ordenar a las mujeres al ministerio la iglesia se dividiría, incluso produciendo un cisma en algunos lugares. Argüían que las sociedades que representaban no estaban listas para aceptar clérigos mujeres y que la iglesia sufriría en vez de beneficiarse con una política denominacional que permitiese la ordenación de las mujeres.

En contraste, los líderes de la iglesia estadounidense enfrentaban a una feligresía que veía el asunto como una cuestión de igualdad y estaban decididos a tratar con el problema en armonía con ese principio. Cada lado le rogaba al otro que tuviese comprensión. El debate produjo nuevos reglamentos que promovieron la igualdad en las prácticas de empleo y animó a todos los niveles de la administración de la iglesia a establecer organizaciones de ministerios de mujeres, pero refirió la cuestión cada vez más espinosa de la ordenación a la sesión del congreso de la Asociación General de 1990 en Indianápolis, Indiana.

Los delegados a la reunión mundial pasaron casi doce horas durante tres días arguyendo sus opiniones sobre dos propuestas de ordenación. La primera permitiría la ordenación de las mujeres al ministerio evangélico. Sin mencionar específicamente a las mujeres, la segunda revisaría el *Manual de la iglesia* para permitir a los ministros licenciados y comisionados que habían sido ordenados como ancianos locales a conducir casamientos con la aprobación del comité de su División. Los oponentes a la ordenación de la mujer al ministerio evangélico derrotaron la primera moción por un margen de tres a uno. La segunda fue aprobada por un margen de tres a dos.

Aunque el patrón de votación desafiaba líneas demarcatorias nítidamente trazadas, fue evidente que la División Norteamericana se encontró en la minoría. Antes del Congreso de la Asociación General de 1995 en Utrecht, Holanda, la División Norteamericana preparó una propuesta que dejaría la decisión de ordenar a las mujeres al ministerio evangélico en las manos de las divisiones mundiales, lo que significaba que la ordenación de la mujer se convertiría en un reglamento de las divisiones antes que de la Asociación General. El resultado práctico sería que se le concedería a las divisiones la facultad de permitir la ordenación de las mujeres al ministerio evangélico similarmente a como permitían que los ministros licenciados o comisionados bautizasen o condujesen ceremonias de casamiento. La propuesta otorgaría suficiente flexibilidad a nivel de la División como para ajustar las diferencias en los reglamentos de acuerdo con las expectativas sociales regionales.

Esta propuesta promovió en la asamblea un intercambio corto pero animado de opiniones y los argumentos cayeron en tres categorías. Primeramente estaba el punto de vista pragmático de la División Norteamericana que nuevamente arguyó que debido a que la iglesia no podía ponerse de acuerdo sobre una teología de la ordenación la cuestión

era esencialmente un asunto de igualdad entre hombres y mujeres. El segundo era teológico, diametralmente opuesto al argumento de la igualdad, y sostenía que ciertamente la ordenación de las mujeres era contraria a la enseñanza bíblica. El tercero era concluyente: la adopción de la propuesta de la División Norteamericana pondría en riesgo la unidad de la iglesia. Muchos repitieron los argumentos oídos cinco años antes. Otros vieron la propuesta como un intento de la División Norteamericana de dejar a un lado el voto tomado en Indianápolis. Finalmente los dos argumentos negativos triunfaron y la moción de la DNA perdió, nuevamente, por un margen de tres a uno. Pocos adventistas habían cambiado su modo de pensar desde Indianápolis.

Pero a pesar de toda la actividad estridente en Indianápolis y Utrecht, la presión para ordenar a las mujeres se distendió. En Norteamérica la Comisión sobre Mujeres en el Ministerio recomendó cambios de reglamentos para eliminar prejuicios de género, para alcanzar una mayor visibilidad de mujeres oradoras al aumentar el número de sus compromisos, y para fusionar las funciones de trabajo del ministro comisionado con las del pastor plenamente ordenado. Ciertamente, después de Utrecht hubo iglesias locales en Norteamérica que ordenaron a mujeres, pero las congregaciones no tenían autoridad para emitir credenciales para el ministerio evangélico equivalentes a las de hombres ordenados con la aprobación de las asociaciones. El efecto práctico fue que las mujeres pastoras recibieron el derecho de desempeñarse como ministros aunque su credencial abarcaba menos que la ordenación completa contemplada por la propuesta de la División Norteamericana.

Desde comienzos de la década de 1980 los retiros de mujeres se habían convertido en un medio popular usado por las mujeres para generar un sentido de comunidad y fomentar una actitud de entrega y actividad espiritual. Después de Indianápolis las actividades de las mujeres en las divisiones mundiales llegaron a ser una parte más prominente de la historia adventista. Antes de la sesión de Utrecht la iglesia había designado 1995 como el Año de la Mujer Adventista. En la primavera de ese año, la oficina del Ministerio de la Mujer de la Asociación General comenzó a publicar *Women of Spirit* (Mujeres de Espíritu), cuyo propósito era promover la espiritualidad y el testimonio cristiano por parte de mujeres adventistas del mundo y para "afirmar su lugar de servicio en el cuerpo de Cristo".

Comenzando como una revista trimestral que se convirtió en una publicación bimestral en su segundo año, sus páginas estaban llamativamente exentas de referencias a la ordenación pero llenas de exposiciones de mujeres concernientes al carácter único de su rol en la familia y en la iglesia. Entre otros asuntos, las mujeres se animaban mutuamente en actividades de ganancia de almas y extendían apoyo espiritual para sobreponerse a la devastación del divorcio, la soledad de una vida soltera y problemas causados por hijos descarriados, y también incluían preguntas generales sobre la responsabilidad de ser una esposa y una ama de casa. Encerrados por muchos años dentro de las paredes impenetrables del hogar, los problemas domésticos delicados eran ahora expuestos abiertamente, aun en la sociedad adventista. Las mujeres querían ser capaces de discutirlos abiertamente, no sólo para beneficio mutuo, sino como adoradoras en la misma iglesia y como madres y formadoras de la siguiente generación de adventistas.

La cuestión de la ordenación había introducido fricción internacional en la iglesia, pero las dirigentes del movimiento capitalizaron sobre el otro aspecto del ministerio de la mujer —un

sentido del carácter único de las necesidades y el papel de las mujeres— para generar un atractivo internacional. Rose Otis, directora del ministerio de la mujer en la Asociación General, informó repetidamente a los lectores de *Women of Spirit* en cuanto a actividades de las mujeres en todos los rincones del globo. Las mujeres conducían reuniones evangelizadoras en lugares remotos del mundo, promovían el alfabetismo entre las madres y sus hijos mediante clases de lectura, cooperaban con ADRA en proyectos especiales para mujeres, conducían seminarios de salud, sostenían orfanatos y trascendían barreras culturales al cultivar los valores de la familia.

A medida que se acercaba el fin del siglo XX, los adventistas estudiosos del tema podían mirar atrás a un debate de treinta años que reveló mucho acerca del carácter de la iglesia. Probablemente nada había pintado tan públicamente la globalización del adventismo como este asunto. Había absorbido más energía de los delegados al congreso de la Asociación General en dos sesiones sucesivas que cualquier otra cuestión. Las reglas de la discusión en Utrecht requerían igual tiempo para ambos lados. De los catorce delegados que hablaron en favor de la ordenación de la mujer sólo uno representaba un campo fuera de Norteamérica y Europa; la mayoría venía de los Estados Unidos. Todos los catorce que hablaron contra la propuesta representaban lugares fuera de esas dos regiones, la mayoría de África y Latinoamérica donde la iglesia estaba creciendo más rápidamente. Como en Indianápolis, fue el sector no estadounidense del adventismo el que decidió el asunto.



Rose Otis, una voz prominente en el movimiento del ministerio de las mujeres adventistas, fue un agente útil para desarrollar un libro devocional anual para las mujeres; algo del ingreso que se percibió fue usado a fin de proveer becas para mujeres adventistas.

El voto reflejó la tensión entre la parte de la iglesia con el mayor número de miembros y la parte que proveía la mayor cantidad de dinero. Nadie estaba diciendo que el dinero debería decidir la política, pero muchosestadounidenses pensaron que su propuesta representaba un compromiso razonable que permitiría a los otros campos decidir el asunto sin dictar un reglamento general para toda la denominación. No fue posible medir la intensidad del problema, pero mientras algunos argumentaban que el voto en Utrecht protegió a la iglesia mundial de una escisión, también creó el riesgo de que se produjese una reacción negativa subrepticia en algunos lugares en Norteamérica.

En vez de usar el término inicialmente popular de "liberación femenina", las mujeres adventistas eligieron el título más positivo de "ministerios de la mujer" para describir su movimiento. Comuni-

caba la idea de que su objetivo principal no era sólo liberación de un sistema dominado por el hombre sino más bien proveer oportunidades para que las mujeres ministrasen a las necesidades de la gente. La igualdad era un medio para alcanzar un fin. Aunque las mujeres encontraban muchas maneras para ministrarse a ellas mismas y a la iglesia, los eventos ocurridos en Indianápolis y Utrecht dejaron sólo a los hombres con la elegibilidad para ser ordenados al ministerio mientras no excluían a las mujeres de hacer realmente la obra de los hombres que estaban ordenados.

El número de mujeres que servían en funciones administrativas permanecía bajo, pero fue mejorando. También más mujeres, bajo la convicción apremiante de un llamado a ministrar, estaban asumiendo funciones pastorales. En 1989 la Comisión sobre el Papel de la Mujer estimaba que el número de mujeres pastoras, en el mundo entero, era de aproximadamente cuarenta, una cifra que se aproximaba a 300 en 1997. Muchas de estas mujeres bautizaban a nuevos miembros y oficiaban en casamientos. Un ejemplo fue Drene Somasundram, la nueva pastora de la congregación de Peterborough en Inglaterra, quien apareció en los titulares de los diarios en 1997 como la primera mujer pastora en la Unión Británica en bautizar y conducir una ceremonia de casamiento. Las mujeres cumplían estas funciones ministeriales como ministros comisionados, ordenados localmente, pero no como ministros del Evangelio ordenados con una credencial universalmente reconocida.

La realidad de un número rápidamente creciente de mujeres que ministran llegó a ser un recordativo de que el conflicto entre la teología de la ordenación enunciada en Utrecht y la cuestión pragmática de la igualdad permanecía no resuelto. A pesar de los votos en las sesiones de la Asociación General de 1990 y 1995, los eventos demostraron que el debate ya no suscitaba la pregunta sobre la idoneidad de las mujeres o su sentido de un llamamiento a la obra ministerial, sino por qué la iglesia no reconocía completamente el ministerio que estaban desempeñando.

Divorcio y nuevo casamiento

A medida que evolucionaba el problema de los ministerios de la mujer, la cuestión del casamiento, el divorcio y el nuevo casamiento se convirtió en un tema primordial para que lo analizasen las mujeres. En realidad, la cuestión afectaba tanto a hombres como a mujeres, porque ambos sufrían los resultados destructores de los hogares rotos y del divorcio. A veces ambos enfrentaban los reglamentos denominacionales que alteraban su relación con la iglesia si es que no ponían en riesgo su condición de miembros. Muchas mujeres se encontraban en una situación particularmente vulnerable, con la custodia de niños pero sin carreras de las cuales depender para ganarse el sustento.

Por largo tiempo la iglesia había enseñado que el divorcio era justificable sólo en caso de adulterio y que una persona divorciada no podía volver a casarse hasta después de la muerte del cónyuge del que se había separado, o a menos que él o ella fuera la parte inocente en una situación adúltera. La iglesia típicamente desglosaba a miembros que se volvían a casar si eran la parte culpable en un divorcio. Aunque los dirigentes adventistas desarrollaron esta enseñanza en el siglo XIX, no fue sino hasta 1925 que la Junta de la Asociación General formalizó una posición que era tanto un reglamento que afectaba el ser miembros de la iglesia como una doctrina basada en textos de los Evangelios del Nuevo Testamento. En 1932 apareció en la primera edición del *Manual de la iglesia.*

Hasta fines de la década de 1940, la iglesia sostuvo esta posición tan de cer-

ca como fue posible. Pero se suscitaron preguntas. La iglesia sostenía que los divorciados que volvían a casarse sin un fundamento bíblico vivían en adulterio constante y no podían recuperar nunca su condición de miembros. Muchos miembros creían que este reglamento decía, en efecto, que el divorcio y el nuevo casamiento basados en cualquier otra razón excepto el adulterio era un pecado que la iglesia no podía perdonar. Algunos cuestionaban el fundamento bíblico de esa posición cuando los que se habían vuelto a casar, a pesar del reglamento, daban evidencia de su devoción espiritual y de un sincero deseo de ser nuevamente miembros de la iglesia. Estos miembros que estaban en situación irregular no conocían ninguna otra manera para recuperar su carácter de miembros que deshaciendo su segundo hogar, aunque ninguno de los dos cónyuges quería separarse. Esta solución parecía injusta para los niños del segundo matrimonio. La cuestión se volvió más complicada cuando conversos que se habían divorciado y vuelto a casar antes de aceptar el adventismo no encontraban ningún problema para llegar a ser miembros. Y como la iglesia se extendía a regiones donde existía la poligamia, los dirigentes de la iglesia enfrentaban un conjunto de problemas enteramente nuevo al tratar con esposas convertidas que estaban casadas con un mismo hombre o esposos convertidos que tenían varias esposas.

En respuesta a un estudio de A. V. Olson, un vicepresidente de la Asociación General que en la década de 1940 examinó la cuestión del divorcio y el nuevo casamiento, la iglesia cambió en 1950 la fraseología del reglamento. El *Manual de la iglesia* tomó ahora la posición de que la separación de la iglesia no era permanente, pero requería que los divorciados que se habían vuelto a casar permaneciesen fuera de la iglesia por un período suficientemente largo como para restaurar la confianza en su sinceridad para ser rehabilitados.

Si bien este cambio eliminó el aspecto "imperdonable" del divorcio y el nuevo casamiento, no puso fin a las preguntas y las inconsistencias. Debido a que el rebautismo era un asunto que los pastores decidían en consulta con los dirigentes de la Asociación, los individuos recibían diferente trato de acuerdo con las personas que se ocupaban del problema. En 1972 los dirigentes de la Asociación General establecieron un nuevo comité integrado por consejeros matrimoniales y otros profesionales en ciencias de la conducta, como también por pastores, para examinar estos asuntos. Después de cuatro años de estudio el comité no recomendó ningún cambio sustancial en la reglamentación pero emitió pautas para evaluar la condición espiritual de las personas apresadas en el enredo de casamiento-divorcio-nuevo casamiento, y urgía a que a nivel de la Asociación se tuviese más cautela cuando se trataba con ellas.

Si el elemento de "imperdonable" en la primera versión del reglamento oficial de la iglesia originó dudas, también contribuyó al cambio un aumento progresivo en el índice de divorcios fuera de la iglesia. La sociedad posterior a la Segunda Guerra Mundial produjo una mentalidad que aceptaba el divorcio y el nuevo casamiento como una alternativa viable a la porción del voto matrimonial que dice "hasta que la muerte nos separe". Los adventistas no podían evitar la influencia de estas condiciones sociales.

Desde la década de 1970 los dirigentes de la iglesia luchaban entre el impacto del cambio social sobre la iglesia y la integridad de las normas de la iglesia. El resultado fue una renuencia creciente de los pastores a desglosar a los divorciados y una tendencia cada vez mayor

a considerarlos como objeto especial de esfuerzos redentores. Motivados por la convicción de que la iglesia debiera ser un lugar de sanamiento, en 1981 los miembros de la Iglesia Pioneer Memorial en la Universidad Andrews desarrollaron un seminario para divorciados a fin de ayudarles a hacer frente a su tristeza, ira y sentimientos de aislamiento. Los dirigentes del seminario no hicieron el menor intento de convertirse en jueces en cuanto a la inocencia o la culpabilidad de las partes involucradas en un divorcio.

En un esfuerzo por comprender el problema que enfrentaban los pastores de iglesia y los miembros afectados, algunos teólogos volvieron a examinar las normas de la iglesia. Arguyendo que el voto matrimonial consiste en más que un compromiso a ser íntegros sexualmente, algunos llegaron a la conclusión de que los cónyuges violan el voto matrimonial cuando su comportamiento abusivo destruye el valor como persona de su cónyuge y de sus hijos aunque su conducta no sea adúltera. Surgió la pregunta de si el verse libre de esas situaciones no era una razón justificable para una separación en vez de un divorcio. Pero aun esta solución aparentemente fácil no era tan fácil como se suponía, porque una separación legal como se obtenía en los Estados Unidos no se podía conseguir en algunos otros países, a no ser mediante el divorcio.

A medida que el siglo XX se acercaba a su fin los adventistas podían ver un cambio mayor en la manera en que la iglesia implementaba la norma oficial, que en la sustancia de la norma en sí. Mientras algunos argüían que había razones justificables para el divorcio además de la infidelidad, la norma todavía permanecía vigente. Pero una vez que la iglesia estuvo de acuerdo en que después de una demostración apropiada de buena fe los divorciados podían recuperar su carácter de miembros, aun si volvían a casarse en violación del reglamento oficial, la iglesia pasó de considerar el reglamento como un castigo a verlo como una medida para proteger el hogar. Después de estudiar el problema por cinco años, en 1997 un comité en la Unión del Pacífico, Estados Unidos, sometió una propuesta para cambiar la fraseología del *Manual de la iglesia* a fin de transmitir el intento redentor en la manera de poner en práctica el reglamento sobre el divorcio y el nuevo casamiento. En septiembre de 1997 una comisión de 20 miembros que representaba a la iglesia global se reunió en Inglaterra para iniciar un examen prolongado del problema de la desintegración del hogar y de cómo el divorcio había impactado a la iglesia en el mundo.

Probablemente se puede decir sin temor a equivocarse que los dirigentes denominacionales del siglo XIX que desarrollaron el reglamento sobre el divorcio y el nuevo casamiento dependieron de la alta estima que los adventistas tenían por su pertenencia a la iglesia para mantener matrimonios duraderos. Frecuentemente se ha culpado a la naturaleza humana y al cambio social por lo que algunos han considerado como un reglamento acomodaticio al término del siglo XX. Sin negar la influencia de la sociedad sobre la iglesia, otros han añadido que la manera en que la iglesia puso en práctica sus normas de divorcio y nuevo casamiento, inadvertidamente dio la impresión de que los adventistas estaban más opuestos al nuevo casamiento, que al divorcio.

Debido a esta actitud había sido fácil para los miembros inferir que la iglesia consideraba el hogar y la familia como menos importantes que las posiciones doctrinales y que la iglesia estaba más interesada en medidas punitivas que en ayudar a las personas que sufrían a causa de un matrimonio deshecho. El resultado de años de experiencia era una conciencia cada vez mayor de que la iglesia debiera

llegar a ser positiva antes que reactiva en proteger la santidad del hogar y la devoción mutua de los esposos.

Si las normas de la iglesia respecto al divorcio reflejaban, al menos parcialmente, las tendencias sociales, la preocupación de la iglesia por los valores de la familia también eran el resultado de un sentimiento público creciente que se concentraba en la importancia del hogar. En los Estados Unidos el asunto incluso llegó a ser un ingrediente importante en las campañas presidenciales; los políticos hablaban abiertamente sobre cuánto la integridad social del país dependía de hogares estables. En vista del interés cada vez mayor en la integridad de la familia, la Asociación General creó una nueva entidad, Ministerios de la Familia, que remontaba sus orígenes a 1975, pero no fue sino hasta 1995 que el *SDA Yearbook* (Anuario de la Iglesia Adventista del Séptimo Día) consignó esta oficina independientemente de otros departamentos. En armonía con el espíritu de la familia, la Asociación General había puesto a los esposos Delmer y Betty Holbrook a cargo de las primeras actividades de este grupo en la década de 1970. Para aquellos que acogieron la formación de un departamento separado como una medida que hace tiempo tendría que haberse tomado, fue una ironía apropiada que la Asociación General continuase ignorando sus precauciones contra el nepotismo al nombrar a Ronald y Karen Flowers, otro equipo de esposo y esposa, como codirectores.

Abuso de sustancias nocivas

Desde que la denominación organizó un programa de temperancia que promovía la abstinencia del tabaco, el alcohol y las drogas, el énfasis siempre fue alcanzar a las personas que estaban fuera de la iglesia. Después de la Segunda Guerra Mundial tuvo lugar un nuevo giro en el movimiento pro temperancia denominacional cuando en las décadas de 1960 y 1970 ocurrió un aumento rápido en el consumo de alcohol y la epidemia de las drogas. En parte el trastorno social, especialmente entre la juventud estadounidense que coincidió con la guerra de Vietnam, contribuyó a este aumento en el abuso de sustancias nocivas. La sospecha de dirigentes de la iglesia de que el uso ilícito de drogas y el consumo de alcohol estaban en aumento entre los adventistas, especialmente la juventud, impulsó a los líderes de la denominación en 1985 a crear la Comisión de Estudio de la Dependencia de Sustancias Químicas y la Iglesia para investigar el problema.

Los hallazgos preliminares fueron inquietantes. Winton Beaven, un educador veterano y líder de temperancia, le dijo al Concilio Anual de 1985 que a pesar de la posición adventista de abstinencia como una condición para ser miembro de iglesia, el uso de alcohol era ciertamente un problema entre los adventistas. Paradójicamente, mientras la sociedad estaba experimentando un aumento en el uso del alcohol y las drogas, la educación de la temperancia dentro de la iglesia se había debilitado seriamente.

El Instituto de Alcoholismo y Dependencia de Drogas de la iglesia, con su oficina central en la Universidad Andrews, ya había estado trabajando con el problema. Bajo la dirección de Patricia Mutch, del Departamento de Economía Doméstica, el estudio inicial del Instituto, que formó la base para el informe de Beaven en 1985, fue hecho en base a estudiantes de las escuelas secundarias adventistas en los Estados Unidos. Durante los seis años siguientes el Instituto recopiló estadísticas que mostraban que alrededor de una cuarta parte de los adventistas de edad de colegio usaban alcohol, y que aproximadamente 15 por ciento de los adultos y de los estudiantes

de la escuela secundaria bebían alguna forma de bebida alcohólica. Uno de los hallazgos más perturbadores fue el descubrimiento de que una tercera parte de los adultos tenían dudas en cuanto a la base bíblica de la prohibición de alcohol por parte de la denominación, o no estaban de acuerdo con ella. Aunque el índice de uso de alcohol y drogas entre los adventistas era mucho más bajo que el de la sociedad en general, el hecho documentado de que hubiera miembros que rechazaran las enseñanzas de la denominación al respecto sacudió a la iglesia.

El primer paso después de documentar la existencia del problema era informar a la iglesia que sería crítico lograr un cambio en el pensamiento adventista si se quería que triunfasen los procedimientos de prevención y tratamiento. La sabiduría adventista convencional sostenía que las victorias sobre la adicción ocurrían *antes* del bautismo, y que la reincidencia era una elección deliberada. Como resultado, los pastores reaccionaban comúnmente desglosando a los que usaban persistentemente el tabaco y el alcohol.

Mientras algunos reprendían a la iglesia por su deseo de evitar la vergüenza de admitir el problema, el Instituto también descubrió que la mayoría de los adventistas que nunca habían vencido completamente su adicción no estaban dispuestos a correr el riesgo de quedar al descubierto divulgando su dilema a sus pastores. Si realmente la iglesia había vivido negando la realidad, fue bastante humillada como para no encubrir su determinación firme de limpiar a fondo la situación. Durante un período de cinco años a partir de 1987 aparecieron tres series de artículos en la *Review*, completos con sus gráficos, que exponían la extensión del problema, explicaban su naturaleza psicológica, y recomendaban los cambios que tendrían que ocurrir en el pensamiento adventista a fin de capacitar a la iglesia para que lo manejase con éxito.

El Instituto pidió un énfasis menor en las medidas punitivas y más atención sobre la prevención, pero la iglesia había permitido que la educación de la temperancia en las escuelas adventistas decayese y nunca se había desarrollado un programa de recuperación para sus propios miembros. Si bien no era tan serio como la bebida, la incidencia del uso de drogas complicaba la situación. Aunque nadie lo había dicho explícitamente, era claro que mientras la denominación había estado luchando contra el alcohol fuera de la iglesia, había tomado las cosas excesivamente por sentado con sus propios miembros.

Aún antes de que el Instituto completara sus estudios, estaba suficientemente seguro en cuanto al problema como para someter 95 recomendaciones al Concilio Anual de 1987. Las principales medidas correctivas incluían cambios específicos del currículum en las escuelas adventistas a fin de incluir educación sobre la temperancia y un énfasis mayor en la preparación de los pastores para manejar esos casos en sus congregaciones. Probablemente la propuesta más innovadora fue el programa De Joven a Joven que preparaba a la juventud adventista para conducir una campaña de prevención entre los de su misma edad.

Estos eventos singularizaron a los adventistas estadounidenses aun cuando el alcohol y las drogas eran plagas mundiales. En 1992 Thomas Neslund, director de la Comisión Internacional para la Prevención del Alcoholismo y la Dependencia de Drogas de la denominación, se unió a Pat Mutch para exportar el programa De Joven a Joven a Rusia. Usando jóvenes estadounidenses con experiencia, condujeron una sesión de tres semanas en el Seminario Adventista en Zaokski, a unos 120 kilómetros [75 millas] al sur de Moscú, y tras ello celebraron una

conferencia de jóvenes en Moscú donde los jóvenes rusos que acababan de recibir entrenamiento trabajaron con personas de su misma edad en muchos lugares de la ex Unión Soviética. Era la intención de los dirigentes del programa De Joven a Joven pulir su programa y adaptarlo para que se lo implementase en forma global.

Otros asuntos sociales

A pesar de su tendencia a permanecer políticamente neutrales, aun en vista de la importancia de los asuntos sociales, los dirigentes adventistas no se replegaron ante las situaciones políticas. En 1985 el enfoque de la Semana de Oración de la denominación coincidió con una reunión entre el presidente Ronald Reagan de los Estados Unidos y el secretario del Partido Comunista de la URSS, Mikhail Gorbachev. Esto le dio al presidente de la Asociación General, Neal Wilson, la oportunidad de urgir a los dirigentes de las superpotencias a detener la carrera armamentista que consumía enormes sumas de dinero que podía gastarse mejor para aliviar la pobreza. Les aseguró que los adventistas orarían por la conferencia durante la Semana de Oración. Dos años más tarde, en febrero de 1987, Wilson encabezó una delegación de adventistas a la Unión Soviética para urgir al gobierno comunista a conceder más libertad de conciencia. Al mismo tiempo puso a disposición de Rusia las habilidades de los adventistas en el cuidado de la salud y su experiencia en administrar instituciones de salud.

Durante la sesión del congreso de la Asociación General de 1990 los dirigentes de la denominación emitieron una declaración en la que expresaban su posición sobre la pornografía, las armas de asalto, la pobreza, el SIDA, los valores de la familia, la ecología y la dependencia de sustancias químicas, todos problemas que afectaban a las sociedades y a la política alrededor del mundo. Respecto a cada asunto la declaración suplía justificación bíblica para una posición cristiana. Si bien el documento era oficial en el sentido de que procedía de la Asociación General, expresaba sólo un consenso porque los delegados no habían discutido o votado una posición oficial. Ya sea que se considerase un pronunciamiento oficial o no, la declaración era la voz de la iglesia hablando sobre problemas que preocupaban en forma global, y como tal, representaba un cambio en la práctica denominacional. La iglesia no estaba abogando en favor de un activismo político mediante dicha declaración, pero prácticamente reconoció que el manejo de los asuntos sociales no era algo sin importancia o ajeno a las enseñanzas bíblicas y la práctica del cristianismo.

El proceso continuó en el Concilio Anual de 1992 cuando la Junta de la Asociación General votó declaraciones oficiales respecto a asuntos morales que también se habían convertido en problemas sociales de alcance mundial. Las dos declaraciones que trataban del aborto y del cuidado de los ancianos y de los moribundos confirmaban el reconocimiento de la iglesia de la santidad de la vida, pero no alcanzaban a ser un pronunciamiento oficial de la iglesia ya sea sobre el aborto o sobre la eutanasia. En cambio, intentaban proveer orientación pastoral a miembros perplejos por los dilemas que se planteaban al enfrentar estos problemas. Respecto a la temperancia la iglesia reiteró su posición histórica sobre el uso del alcohol. Otra declaración sobre el medio ambiente enunció el deber de los cristianos de respetar el mundo natural como una parte de la creación de Dios y emplear los recursos naturales para satisfacer el mejoramiento legítimo de la calidad de la vida antes que la gratificación egoísta.

Al fin del siglo XX el esfuerzo predominante de los adventistas era todavía

alcanzar al mundo con el mensaje de la gracia salvadora de Dios. Predicaban un nuevo cielo y una nueva tierra, pero los eventos del mundo habían atraído la atención a la miseria humana que prevalecía en muchas partes del globo. Elevar las expectativas de la dignidad humana creaba tensiones desconocidas a generaciones previas. Con una convicción cada vez mayor en la era posterior a la Segunda Guerra Mundial, los adventistas se persuadieron de que a fin de pintar el retrato del Cristo compasivo y salvador sobre quien predicaban, necesitaban dedicar más de su energía al mundo sangrante, hambriento y fragmentado que estaba a su alrededor y cultivar más ternura al tratar con estas condiciones si las encontraban dentro de la iglesia.

Lecturas sugerentes para este tema

Declaraciones generales sobre asuntos sociales:

"Taking a Stand", *Adventist Review*, 31 de diciembre, 1992, pp. 11-15, es el primer conjunto de documentos publicados por los adventistas sobre asuntos sociales en los que se indica nuestra posición.

Doug Morgan, "The Millenium and Dr. King", *Adventist Review*, 22 de febrero, 1990, pp. 11-12, responde a la cuestión de la justicia social y los adventistas.

Michael Pearson, *Millennial Dreams and Moral Dilemmas* (1990), estudia el adventismo como un movimiento de ética y moral a la luz de las tensiones que se han desarrollado desde los años de los pioneros de la iglesia.

SAWS y ADRA:

Harrison W. John, "SAWS Expands Its Focus", *Spectrum*, t. 12, Nº 3, abril de 1982, pp. 15-21, discute la transformación de SAWS en una agencia de desarrollo y su dependencia del apoyo financiero del gobierno de los Estados Unidos.

Lamar Phillips, "Government Invites ADRA Cooperation", *Adventist Review*, 17 de enero, 1991, pp. 20-22, y "Adventists Rated First in Development Aid", *Id.*, 8 de agosto, 1991, pp. 20-21, y "Bolivia Hosts Largest of World's 60 ADRA Agencies", *Id.*, 14 de abril, 1994, pp. 18-19, presenta una reseña general del trabajo de ADRA en Bolivia.

Floyd Greenleaf, *The Seventh-day Adventist Church in Latin America and the Caribbean*, t. 2 (1992), pp. 476-499, traza la evolución de pequeñas actividades de la iglesia en la década de 1940 hasta convertirse en ADRA.

Papel de las mujeres en la iglesia:

Patrick Allen, "The Depression and the Role of Women in the Seventh-day Adventist Church", *Adventist Heritage*, t. 11, Nº 3, otoño de 1986, pp. 48-54, narra la desaparición del papel de las mujeres en los círculos oficiales de la iglesia.

Brenda J. Butka, "Women's Liberation", *Spectrum*, t. 3, Nº 4, otoño de 1971, pp. 22-28, es una de las primeras declaraciones pidiendo igualdad de género en la iglesia.

Tom Dybdahl, "Merikay and the Pacific Press", *Spectrum*, t. 7, Nº 2, verano de 1975, pp. 44-53, explica los detalles y las implicaciones de esta batalla legal histórica.

Roger L. Dudley, "Religion teachers' opinions on the role of women", *Ministry*, agosto de 1987, pp. 14-18, revela la unidad y las divergencias en la opinión mundial sobre el papel de la mujer en la iglesia.

Record, 14 de enero, 1995, es un número completo de la revista oficial de la División del Sur del Pacífico dedicado al ministerio de las mujeres.

Samuel Bacchiocchi, *Women in the Church* (1987), pide que las mujeres tengan un rol más amplio en la iglesia pero se opone a su ordenación.

Nancy Vyhmeister, *Women in Ministry* (1998), aboga por la ordenación de las mujeres en reconocimiento a su creciente contribución y responsabilidades en la iglesia.

Divorcio:

Robert M. Johnston, "Unfaithfulness to the marriage vow", *Ministry*, noviembre de 1994, pp. 14-16, es un comentario cuidadoso sobre el reglamento de la denominación respecto al divorcio.

Jeanne Jordan, "Divorcees and the Church", *Adventist Review*, 7 de abril, 1988, pp. 18-20, cuenta la historia del establecimiento de un seminario de camaradería sobre el divorcio.

Abuso de sustancias nocivas:

Patricia Mutch y otros, "Chemical Dependency", *Adventist Review*, una serie en cuatro partes, 5, 12, 19 y 26 de noviembre, 1987, pide que haya nuevas actitudes adventistas hacia la adicción en sus diversas formas.

Duane McBride y otros, "Adventists, Drugs, and a Changing Church", *Adventist Review*, 1º de junio, 1989, pp. 12-15, revela la extensión del uso de sustancias nocivas entre los adventistas.

Homosexualidad:

Este tema no está cubierto en este capítulo, pero se recomienda lo siguiente:

Ministry, septiembre de 1981, todo un número dedicado a los esfuerzos de la iglesia para tratar con este asunto.

Elvin Benton, "Adventists Face Homosexuality", *Spectrum*, t. 3, Nº 3, abril de 1982, pp. 32-38, reseña la actividad de la iglesia sobre la homosexualidad.

Ronald M. Springett, *Homosexuality in History and the Scriptures* (1988), es un estudio hecho a pedido del Instituto de Investigación Bíblica para colocar a la homosexualidad en una perspectiva histórica y bíblica. El capítulo final discute las implicaciones para la iglesia.

CAPÍTULO 29

El movimiento de la salud

Las enseñanzas de los adventistas sobre la salud que Elena de White lanzó en 1863 con su consejo para una vida sana se convirtieron en el esfuerzo más complejo de la iglesia fuera del trabajo pastoral y del evangelismo. Era un aforismo corriente de la denominación que el movimiento en pro de la salud era el brazo derecho del mensaje, pero a veces durante los primeros años de su predicación, los adventistas pensaban que eran los únicos que abogaban por una aplicación práctica de la declaración de Pablo de que incluso lo que los cristianos coman y beban debiera ser para la gloria de Dios.

Aun cuando estaban absorbidos en presentar una cura para la enfermedad del pecado, los adventistas no perdían la visión del Dr. John Harvey Kellogg de mejorar la condición humana al servir como un buen samaritano a los enfermos del mundo. A medida que la denominación crecía, esta imagen bíblica de la atención médica se amplió hasta cubrir una extensa diversidad de actividades de salud que llegaron a ser el éxito más impresionante de la iglesia en la categoría general de asuntos sociales. Sanatorios, hospitales, programas permanentes contra el tabaco, el alcohol y otras sustancias nocivas, y una dieta mejor llegaron a ser asuntos importantes en la agenda adventista. En muchas instancias la gente se beneficiaba con las instituciones de salud de la denominación y sus programas públicos simplemente al disfrutar la restauración de sus cuerpos quebrantados; en algunos casos la atención de la salud, por sencilla o compleja que pudiera ser, fue el punto de partida para la difusión del Evangelio redentor. De vez en cuando, una clínica, una lancha fluvial equipada médicamente, o alguna otra empresa orientada en función de la salud era el medio para establecer una presencia adventista.

La iglesia hablaba contra prácticas comunes que eran perjudiciales para la salud pero que la gente se inclinaba a defender. Los adventistas ayudaban

a exponer y a agitar la opinión pública contra negocios cuyos productos, tales como el tabaco y el alcohol, comprometían el bienestar del público. Si bien la iglesia disfrutó de una medida de éxito en estas campañas, el movimiento en favor de la salud prosperó sólo después que desarrolló alternativas alimentarias atractivas y que ayudó en forma positiva a las personas que sufrían de adicciones.

Crecimiento del cuidado adventista de la salud

Los adventistas tenían amplias razones para creer que su movimiento en pro de la salud era el brazo derecho de su mensaje. El Dr. A. W. Truman, entonces secretario médico de la iglesia mundial, le dijo al Congreso de la Asociación General de 1926 que los 3.000 conversos en las Islas Salomón eran mayormente el resultado de los contactos médico-misioneros. Desde Birmania, Eric B. Hare observó que los mejores aliados del misionero eran los medicamentos, la música y los proyectores de películas. Estas observaciones eran animadoras. Aun mientras Truman hablaba, 3.500 médicos y enfermeras adventistas operaban 34 sanatorios que prestaban servicio a 30.000 personas anualmente alrededor del mundo, pero por más que esas estadísticas parecían buenas, el progreso en establecer centros de atención de la salud había sido desparejo durante los sesenta años desde la fundación del Instituto Occidental de Reforma de la Salud en 1866.

La obra médica adventista fuera de los Estados Unidos estaba sumamente desarrollada en el norte y el centro de Europa donde la denominación había establecido siete sanatorios y una media docena de salas de tratamiento. Cada una de las asociaciones de la Unión Alemana empleaban a una enfermera de tiempo completo para viajar de iglesia en iglesia y dar conferencias de salud, entrenar a los miembros para dar tratamientos sencillos y distribuir publicaciones de salud.

En África, Asia, Latinoamérica y las islas del Pacífico, los obreros médicos adventistas eran raros en la década de 1920. A mediados de la década sólo un puñado de médicos y enfermeras estaban a disposición de los millones en China. La iglesia tenía unas 25 unidades de atención de la salud en Asia, la mayoría de ellas en China e India, que estaban clasificadas como dispensarios que las enfermeras podían supervisar. En el límite tibetano el Dr. J. N. Andrews, nieto del primer misionero oficial del adventismo a un campo que no era norteamericano, operaba un pequeño dispensario con la ayuda de su esposa. Había sólo un médico adventista en el Congo Belga, uno en Mozambique, tres en el sur de Asia y ninguno en Japón. En la Misión de Malamulo, en Nyasalandia, el Dr. Carl Birkenstock trataba cincuenta personas por día en dependencias inadecuadas y estableció el primer hospital adventista para leprosos.

Los médicos extranjeros experimentaban suma dificultad para revalidar sus credenciales en Latinoamérica donde generalmente practicaban bajo limitaciones severas. Tales eran las circunstancias en Argentina donde el Dr. Robert H. Habenicht fundó el Sanatorio Adventista del Plata en la primera década del siglo. Hasta que se abrió una clínica en Perú en 1923, esta institución fue el único centro adventista de atención de la salud en la División Sudamericana. F. H. y Ana Stahl, que sólo poseían entrenamiento en enfermería rudimentaria e hidroterapia, por lo que se vieron libres de la batalla de los médicos para obtener credenciales, crearon una leyenda adventista entre las tribus indígenas de los Andes y el Alto Amazonas. Aunque algunos médicos de

sostén propio desafiaron por 1926 las desventajas en la División Interamericana, la denominación no había colocado médicos oficialmente en ese campo.

Por 1950 el ministerio médico adventista había avanzado notablemente. Durante la década de 1940 se abrieron sanatorios en México, Nicaragua y Jamaica, mientras que otro estaba en construcción en Puerto Rico, todos en la División Interamericana. En África, estaban levantándose nuevos hospitales adventistas en Basutolandia, Barotselandia, Tanganyika y Uganda. Otros estaban apareciendo en Brasil, Pakistán e Irak. Noventa médicos se graduaban anualmente de la Escuela de Medicina de la iglesia y casi 300 enfermeras egresaban de los programas de enfermería patrocinados por la iglesia.

Durante los siguientes 25 años los cambios en la obra médica adventista fueron aun más dramáticos. Por 1975, la iglesia operaba más de 400 centros de cuidado de la salud alrededor del mundo, incluyendo dispensarios, clínicas y lanchas, y trataba anualmente a 4.500.000 personas. Los servicios que prestaba procedían de sitios pequeños como clínicas flotantes en los ríos de Sudamérica, o de un hospital de doce camas en las Islas Salomón, o de hospitales imponentes como el Centro Médico de la Universidad de Loma Linda. Veinte años más tarde, en 1995, esas cifras se elevaron a más de 500 instituciones y la lista de pacientes excedía los 7 millones.

Si el tamaño del ministerio médico de la denominación cambió espectacularmente, lo mismo sucedió con su carácter. Originalmente, el Dr. Kellogg y otros dirigentes de la iglesia establecieron sanatorios donde los pacientes recuperaban su salud con la ayuda de médicos y enfermeras que les enseñaban cómo mantenerse sanos al tratar de reestructurar su estilo de vida. El promedio de estadía en un sanatorio frecuentemente se extendía por semanas. Después de la Segunda Guerra Mundial el aumento vertiginoso de los costos del tratamiento médico en Norteamérica obligó a que el concepto de un sanatorio diese lugar al hospital de atención de casos críticos. Las compañías de seguros miraban con desconfianza a las instituciones que no podían dar de alta a sus pacientes en una semana o diez días. Los avances tecnológicos en cirugía y las modificaciones en técnicas de recuperación postoperatoria también redujeron drásticamente la estadía de los pacientes, a veces a unas pocas horas.

Estos cambios impactaron primero el sistema de atención de la salud de la denominación en Norteamérica pero pronto se extendieron a otras partes del mundo. Dondequiera que ocurriesen los cambios, permanecía un principio dominante: ya sea en dispensarios diminutos, sanatorios más antiguos que todavía subsistían, o centros médicos grandes, los obreros que cuidaban la salud llegaron a ser cada vez más conscientes del efecto positivo de la atención cristiana a sus pacientes, por breve que fuera su estadía.

La fuerza principal para remodelar el papel del sistema adventista de atención de la salud provenía de la Escuela de Medicina en la Universidad de Loma Linda en combinación con un nuevo hospital para enseñar que servía como la dependencia clínica para los estudiantes de medicina. Durante décadas después que se inició la Escuela de Medicina, la instrucción tuvo lugar en sitios separados, pero en 1962 comenzaron preparativos para concentrar toda la enseñanza en el campus de Loma Linda y erigir un hospital grande a fin de que sirviese como una dependencia clínica. En la década de 1970 este centro educativo llegó a ser una universidad compleja que adiestraba a una amplia variedad de profesionales en el cuidado de la salud. Ya en 1937 comenzó un programa de tecnología

médica. A este curso la escuela añadió un currículum en tratamientos terapéuticos, dietética, anestesia y registros médicos. En 1966 todos estos programas se unieron para formar la Escuela de Profesiones Afines de la Salud. En 1948 se abrió una Escuela de Medicina Tropical y Preventiva, que eventualmente se convirtió en la Escuela de Salud Pública. La Escuela de Odontología comenzó en 1951. Uno de los programas más antiguos, enfermería, creció y se transformó en la Escuela de Enfermería.

Mientras Loma Linda estaba convirtiéndose en un centro educacional para las profesiones de atención de la salud, la Escuela de Medicina desarrolló una reputación internacional en cirugía de corazón abierto. Una cirugía cardíaca exitosa en 1961 en una niña pakistaní de tres años que había viajado milagrosamente a Loma Linda, impulsó a sus compatriotas a inundar la embajada de los Estados Unidos en Karachi con pedidos de ayuda para ir al mismo lugar a fin de recibir asistencia médica. Los administradores de la universidad llegaron a la conclusión de que sería más fácil llevar Loma Linda a Pakistán. A pesar de que esto involucraba el traslado de aparatos complejos, un equipo de corazón que incluía a la cardióloga Joan Coggin y dos cirujanos más, un anestesiólogo, una enfermera experta en atención cardíaca y un técnico de corazón-pulmón, viajaron a Karachi donde permanecieron casi seis semanas para realizar 44 operaciones, a veces trabajando 18 horas por día. Era la primera operación de corazón abierto en Pakistán.

En el viaje de regreso a Loma Linda, el equipo visitó un hospital cristiano en la India y centros adventistas de atención de la salud en Tailandia y Taiwán. El Departamento de Estado de los Estados Unidos calificó el viaje de un éxito impresionante



Centro Médico de la Universidad de Loma Linda, en donde se efectuaron notables avances en trasplantes del corazón y tratamiento de enfermedades.

y el vicepresidente de los Estados Unidos, Lyndon Johnson, les dijo a los miembros del equipo que ellos habían hecho más que ninguna otra persona para fomentar buenos sentimientos entre Pakistán y los Estados Unidos.

Esta experiencia fue el comienzo de una tradición. Viajes a Grecia en 1967 y 1969 incluyeron instrucción a médicos locales sobre técnicas de cirugía de corazón abierto. En 1975 y 1976 el equipo viajó a Arabia Saudita, un país cerrado a la obra cristiana, para operar en un hospital militar. Un resultado fue un acuerdo con el gobierno saudita para que enviase médicos árabes a Loma Linda a fin de aprender la cirugía de corazón abierto. A lo largo de las décadas de 1980 y 1990 el Equipo del Corazón continuó sus recorridos internacionales, para llevar no sólo sanidad sino un mensaje de buena voluntad humanitaria de parte de la Iglesia Adventista.

La reputación de Loma Linda se extendió a otros países en desarrollo. En 1984 Ramdas M. Pai, director médico del Colegio Médico de Kasturba, en India, visitó el campus del Centro Médico de la Universidad de Loma Linda [LLUMC, por su sigla en inglés] para iniciar un acuerdo entre su institución y Loma Linda. Se estableció un programa de intercambio que permitía que instructores médicos de Loma Linda enseñasen en Kasturba y médicos hindúes tomasen entrenamiento práctico en Loma Linda. Los recursos para este programa de intercambio procedieron de la División Sudasiática. Al cabo de seis años 29 miembros del personal docente de Kasturba aprovecharon las oportunidades ofrecidas en Loma Linda y 19 profesores del LLUMC dictaron clases en India. Con este arreglo también se beneficiaron estudiantes de medicina adventistas en Kasturba quienes recibieron reconocimiento especial para evitar conflictos entre su observancia del sábado y su programa de estudios.

A través de las actividades filantrópicas de Sir Run Run Shaw, un magnate de la cinematografía en Hong Kong, las bendiciones de Loma Linda fluyeron a China. Una donación de $10 millones de este comerciante al gobierno provincial de Zhejiang fue la pieza clave para la construcción de un hospital general de atención de casos agudos para la Universidad Médica de Zhejiang en Hangzhou, una ciudad en la provincia nativa del donante en la República Popular. Antes de su inauguración en 1992, el Hospital Sir Run Run Shaw firmó un acuerdo de cinco años con el Centro Médico de Loma Linda que requería que el LLUMC proveyese personal administrativo, de enseñanza y técnico al hospital de enseñanza chino. El Hospital Sir Run Run Shaw también se convertiría en un centro para la instrucción de posgrado para los médicos chinos.

Para 1995 Loma Linda había concertado cinco afiliaciones con programas odontológicos universitarios en Dinamarca, Noruega y Suecia, y quince afiliaciones adicionales con centros de atención de la salud en India, China, Arabia Saudita, Nigeria, Singapur, Taiwán, Israel, Japón y Rusia. Estos acuerdos incluían programas en odontología, medicina y terapia respiratoria. Aunque no se efectuaban esfuerzos proselitistas en el sentido de reuniones evangelizadoras, estas afiliaciones establecían una presencia adventista basada en intereses humanitarios. Estos acuerdos tenían como motivación la creencia de que así como los adventistas llevaron la educación primaria a los analfabetos durante sus primeros programas misioneros, ahora podían mejorar el sentido global de la dignidad humana al contribuir al progreso de las profesiones de la atención de la salud en el suelo nativo de otras sociedades.

Uno de los factores más influyentes en la creciente reputación internacio-

nal de Loma Linda fue el programa de trasplantes del corazón iniciado por el Dr. Leonard Bailey. En 1984 él y sus asociados sorprendieron al mundo al trasplantar el corazón de un mandril en una infante de dos semanas, anónima, conocida como la Bebé Fae. El caso se convirtió en una de las noticias máximas en el mundo; también fomentó una tormenta entre moralistas que argüían en cuanto a los detalles del procedimiento, especialmente al usar animales como fuente de órganos de repuesto para los seres humanos. A pedido de la Universidad de Loma Linda, el Instituto Nacional de Salud (NIH, sigla en inglés) investigó el caso. Mientras que sugirió mejoras en cuestiones procesales relacionadas con el consentimiento para el trasplante, el NIH emitió un juicio inequívocamente favorable.

Los adventistas también debatieron los problemas éticos de la cirugía de la Bebé Fae, añadiendo la pregunta de si la Escuela de Medicina de la denominación debería ocuparse seriamente de medicina académica o limitarse a la atención general. Los intercambios de ideas fueron de a momentos vehementes pero no divisivos como lo habían sido algunas cuestiones doctrinales. Por fuertes que fueron algunas de las objeciones, la apelación a que se intentase extender la vida de niños moribundos desvalidos ganó la discusión. La Bebé Fae murió unas tres semanas después de su cirugía, pero su muerte estimuló la determinación de Bailey de perfeccionar su técnica en bebés recién nacidos aquejados del síndrome de hipoplasia ventricular izquierda, una condición letal que terminaba la vida de los bebés a veces sólo días después de su nacimiento. Usando corazones humanos, a fin de 1996 Bailey había realizado más de 200 trasplantes en bebés menores de seis meses. El menor de todos tenía sólo tres horas. Después de doce años de estas cirugías, el porcentaje de supervivencia era de tres cada cuatro infantes.

Bailey no había sido el primero en intentar trasplantes de corazón en infantes, pero había perfeccionado el procedimiento y claramente llegó a ser el líder en dicho campo. En marzo de 1990, menos de seis años después de la experiencia de la Bebé Fae, la Universidad de Loma Linda condujo la primera Conferencia Internacional sobre Trasplante Pediátrico de Corazón. Asistieron aproximadamente 500 médicos, enfermeras y trabajadores sociales de los Estados Unidos y de otros 23 países. Entre los asistentes había 21 eruditos visitantes especializados en medicina académica procedentes de los Estados Unidos, Canadá y Europa.

Otros proyectos estaban también en marcha. En 1990, tras casi dos décadas de investigación, Loma Linda comenzó el primer tratamiento del mundo con protones, con base en el hospital, para pacientes de cáncer. Para 1996 el Centro de Tratamiento con Protones había tratado a 2.000 pacientes y desarrollado la capacidad de manejar 100 casos por día. El LLUMC también estaba participando en la investigación y tratamiento de la enfermedad de Parkinson al perfeccionar la cirugía de palidotomía, un procedimiento que produce una cura casi inmediata.

Además de las afiliaciones y los programas médicos académicos, la facultad de Loma Linda también conducía clínicas médicas y dentales entre los indios navajos en el suroeste norteamericano, y otras en México, América Central y el Caribe. Los grupos de acción social proveían asistencia médica gratuita en algunos de los vecindarios más pobres cercanos a la universidad.

Antes de que Loma Linda hubiese contribuido al logro de cualquier adelanto médico, los médicos adventistas en Brasil desarrollaron un tratamiento para el

fuego salvaje, o *fogo selvagem* como lo llamaban los brasileños. Nadie conocía una cura para esta dolencia repulsiva caracterizada por dolorosas llagas abiertas y ampollas que impulsaban a las víctimas a rascarse desesperadamente; a veces caían en la inconsciencia. Un hospital estatal en São Paulo había investigado la enfermedad pero sin éxito.

En la década de 1940 Aurea Barbosa de Souza, esposa de un ministro adventista, contrajo la enfermedad. La infructuosa búsqueda de ayuda por parte del esposo terminó cuando le compró dos litros de una poción con base de alquitrán a un agricultor borracho quien había fabricado una receta para tratar enfermedades de la piel en su ganado. Días después de haber aplicado la sustancia al cuerpo de su esposa, ella mostró una notable mejoría. Animado por este giro de los acontecimientos, el pastor sonsacó la fórmula de manos del agricultor y la compartió con médicos adventistas. La iglesia había anticipado la posibilidad de tratar a los pacientes de fuego salvaje y ya estaba levantando un hospital para ese propósito. Con la fórmula en mano los médicos obtuvieron acceso a los laboratorios de investigación en la Universidad de Belo Horizonte. Después de tres años de aplicar tratamiento a 120 pacientes, el Dr. Edgard Bentes Rodrigues, el dirigente del proyecto, informó que 7 por ciento de los pacientes había muerto y 6 por ciento había reaccionado negativamente. El restante 87 por ciento se había recuperado completa o parcialmente, o todavía estaba tomando tratamientos.

Rodrigues publicó sus hallazgos en la principal revista médica brasileña mientras los médicos continuaban su investigación en conjunción con la Universidad de Mato Grosso. Durante la década de 1970, la tercera década del proyecto, la actividad disminuyó gradualmente en el Hospital del Pénfigo, el centro adventista en Campo Grande de recuperación del fuego salvaje, no porque los médicos estuvieran fallando, sino porque habían reducido sustancialmente la incidencia de este azote nacional. En 1978 el gobierno brasileño otorgó a la Iglesia Adventista una Medalla Indígena al Mérito principalmente debido a su trabajo en favor de las víctimas del *fogo selvagem*. Durante esos mismos años el ministerio médico adventista en Brasil llegó a su mayoría de edad después de sus comienzos precarios en 1942. Durante las décadas de 1960 y 1970 las instituciones adventistas de atención de la salud en Brasil, esparcidas desde el Amazonas hasta el extremo sur, expandieron su capacidad de aproximadamente 200 camas a casi 600. La actividad del Hospital del Pénfigo no fue el único factor contribuyente, pero ayudó a establecer una reputación para el ministerio médico adventista.

Aunque las empresas médicas adventistas experimentaron un comienzo tardío en Latinoamérica, fue en las divisiones de Sudamérica e Interamérica donde la educación de los profesionales de la salud alcanzó su nivel más alto fuera de Norteamérica. Una serie imprevista y rápida de eventos en México permitió que en 1973 el Colegio Adventista en Montemorelos recibiera un nuevo permiso legal que le concedía la posibilidad de otorgar títulos oficiales. Con este cambio vino también el permiso para establecer una Escuela de Medicina. Las clases para los estudiantes de medicina comenzaron en 1975. Diecinueve años más tarde, en 1994, la Universidad Adventista del Plata en Argentina abrió sus puertas a su primera clase de estudiantes de medicina, con lo que llegó a ser la tercera institución denominacional en ofrecer un doctorado en medicina. A lo largo del mundo adventista más de 5.000 estudiantes se inscribieron en 1995 en programas relacionados con la salud y la medicina.

Innovadores programas de atención de la salud

Una de las innovaciones más pintorescas en el programa adventista de atención de la salud fue la de las lanchas médico-misioneras. Desde el *Pitcairn*, los adventistas habían operado diversos barcos misioneros, principalmente destinados a llevar obreros evangelizadores y colportores a las islas del Pacífico, o a facilitar el trabajo de los misioneros en los barcos que trabajaron principalmente durante los años 1890 a 1910 en los grandes puertos de Europa y los Estados Unidos.

Leo Halliwell originó la idea de una lancha médico-misionera. Después de varios años de servicio misionero en Brasil, en 1928 se encargó de la Misión del Bajo Amazonas. Para examinar su enorme parroquia viajó por barcos fluviales y canoas a lo largo del Amazonas, y parte del viaje lo hizo en una lancha misionera de propiedad de Hans Mayr, un obrero adventista nacido en Alemania que vivía en Maues. Consternado ante la pobreza, la superstición y las enfermedades que vio, le dijo a su esposa, Jessie, que tendrían que adquirir un barco para moverse en el sistema del Amazonas. También indicó que tendrían que concentrarse en ayudar a los enfermos antes que su mensaje espiritual tuviese algún significado.



Leo (1891-1967) y Jessie (1894-1962) Halliwell, a la derecha, se enteran en 1958 de labios del Dr. E. M. Berger, izquierda, que el gobierno brasileño les ha otorgado la Orden Nacional de la Cruz del Sur por su éxito en limpiar la cuenca del Amazonas y convertirla en una región habitable. La Cruz del Sur es el premio civil más alto en el Brasil. R. R. Figuhr (1896-1983), centro, presidente de la Asociación General y ex presidente de la División Sudamericana, observa la ceremonia.

El presupuesto de la Misión no tenía dinero para un barco, pero durante su siguiente licencia a su país de origen, los Halliwell presentaron su necesidad a las iglesias a través de los Estados Unidos. Llovieron las contribuciones y ellos regresaron a Brasil con $4.500 dólares. Afortunadamente, Leo tenía un título en ingeniería eléctrica; también poseía considerable habilidad práctica y había dedicado gran parte de su vacación a leer sobre el diseño de barcos. Había tomado nota de las olas altas, impulsadas por las tormentas, de las amplias variaciones en las mareas y de la profundidad del Amazonas, especialmente en su estuario, y diseñó una embarcación de 10 metros de largo [33 pies] y 3 metros de ancho [10 pies], con un fondo en doble V que produciría un calado de sólo 75 centímetros [2 pies y medio].

El dueño del astillero era tan escéptico respecto al diseño que le permitió a Halliwell construir la lancha sólo después que éste le prometiera que no lo haría responsable por lo que él predijo que sería un desastre. Tres meses después, el 4 de julio de 1931, Jessie estrelló una botella de gaseosa contra la proa y lanzó al agua a la *Luzeiro*, la Portadora de Luz. La primera persona a bordo fue el dueño del astillero, convencido después de todo en cuanto al diseño y orgulloso de ser parte de algo nuevo.

Jessie Halliwell era enfermera, y Leo mismo se había preparado para este momento al tomar un curso sobre enfermedades tropicales. Por más de 25 años ellos recorrieron el Amazonas y sus tributarios, con un promedio de 19.000 kilómetros [12.000 millas] por año, y trataron a más de 250.000 personas enfermas de malaria, anquilostomiasis, frambesia, viruela y una cantidad de otras enfermedades tropicales. Al principio Halliwell compraba medicinas echando mano al escaso presupuesto de la Misión, pero en años posteriores los médicos norteamericanos, las casas farmacéuticas y aun el gobierno brasileño lo abastecieron. Después de tratar a los enfermos en el lugar donde atracaban, Leo y Jessie habitualmente instalaban su fonógrafo y su proyectora para presentar a Jesucristo al gentío que estaba esperando. Miles oían del adventismo y una iglesia tras otra brotaba a lo largo del Amazonas. El cristianismo de los Halliwell era práctico, entretejido con cuotas generosas y sanadoras de nutrición, consejos sobre higiene pública y aconsejamiento familiar.

La *Luzeiro* fue la primera de una flota de lanchas fluviales. En 1941 Halliwell dio su bote a otros obreros y construyó una segunda embarcación, la *Luzeiro II*. Poco después construyó una tercera, la *Auxiliadora*, que operaba desde Iquitos, Perú, en la naciente del Amazonas. Dos lanchas más, la *Luminar* en el río São Francisco y la *Luzeiro III* en el río Paraíba, estaban en operación por 1950. La *Luminar II*, botada en 1959, era una embarcación de cuarenta toneladas, de casco de acero, con equipo quirúrgico y de rayos X y camas para seis pacientes. Cuando la *Luzeiro XV* entró en servicio en 1979 la flota de lanchas totalizaba catorce unidades, y llevaba nueve médicos y 17 enfermeras además de otros empleados.

Conducir las lanchas fluviales se convirtió en una profesión. En 1952 los capitanes de las lanchas se reunieron en Belén, en la boca del Amazonas, para celebrar su primera conferencia sobre el ministerio mediante las lanchas fluviales. Tres años más tarde se reunieron nuevamente para planear un servicio médico y evangelizador más efectivo. Para 1980 este ministerio médico alcanzaba a 250.000 personas anualmente, tantos como Halliwell había tratado durante toda su carrera. El evangelismo todavía constituía una parte importante de las responsabilidades de los capitanes de las lanchas.

Durante las décadas de 1980 y 1990 el ministerio mediante las lanchas fluviales redujo su intensidad, en parte debido a los gastos para mantener una flota grande de embarcaciones fluviales. En 1995 el número de lanchas se había reducido a ocho, cinco de ellas en el Amazonas y las tres restantes en otros ríos grandes en el interior del Brasil. Desde Belén, la base original de Halliwell en el Amazonas, la *Luzeiro XXIII* emprendía viajes regulares, con lo que perpetuaba el legado de los Halliwell. En reconocimiento al papel destacado que esta pareja abnegada jugó en limpiar la cuenca del Amazonas de sus enfermedades generalizadas y transformarla en un lugar seguro para vivir, en 1958 el gobierno agradecido de Brasil les otorgó a Leo y Jessie la Orden Nacional de la Cruz del Sur. Era la primera vez que una mujer recibía la medalla. En lo que a la iglesia concierne, miles de adventistas poblaban la cuenca del Amazonas como un testimonio viviente de que el Evangelio redentor era también un movimiento humanitario.

Los viajes por aire fueron otro medio de transporte que los adventistas usaron en partes remotas del mundo. Según se fue desarrollando, el propósito de la aviación misionera llegó a ser mixto: no sólo era un método más rápido de comunicación general, sino que los obreros médicos y evangelizadores veían la aviación como un medio veloz para prestar asistencia médica y para complementar el ministerio médico de las lanchas. Ya en 1928, F. H. Stahl cruzó la selva de Sudamérica en aviones comerciales, pero no fue sino hasta después de la Segunda Guerra Mundial que floreció el interés en la aviación misionera. Entre los efectos colaterales de la guerra estaban el embeleso del público con los aviones, una mejor tecnología de la aviación y más personas capacitadas como pilotos. Todo esto se combinaba con un auge de la aviación comercial, y algunos misioneros concibieron la visión de que los aviones podían lograr que su trabajo fuera más fácil y efectivo.

En 1948 William Baxter llevó un avión a México para alcanzar algunas villas en las montañas de la Sierra Madre, cerca de Montemorelos. A mediados de la década de 1950 otros aviones particulares aparecieron en Borneo y África, pero fue James J. Aitken, quien llegó a ser presidente de la División Sudamericana en 1958, el que le dio su mayor ímpetu a la aviación misionera. Inspirados por el éxito de las lanchas médicas, los pilotos de los aviones misioneros creían que llegaría el día cuando los viajes aéreos tendrían la misma aceptación. Aitken estaba convencido de que ese día ya había llegado. Obtuvo la licencia de piloto privado, visitó la base aérea de Baxter en México, y estudió meticulosamente los diferentes tipos de aviones. En parte con fondos donados, en 1963 compró un Helio Courier, un avión de un solo motor con la capacidad de remontar vuelo en una distancia corta, lo cual sería importante en el escenario de la selva. En California Ana Stahl, esposa de F. H. Stahl, lo bautizó en la memoria de su esposo, y Clyde Peters, un fumigador con más de 3.000 horas de vuelo, se trasladó a Perú donde volaría desde una base en el Alto Amazonas.

Los entusiastas de la aviación, incluyendo Aitken, estaban encantados. En el primer año desde que comenzó el servicio en 1964, Peters transportó por avión a más de 200 personas, la mayoría de ellas pacientes, desde las treinta pistas de aterrizaje, o más, que los indios habían abierto en la selva. Aumentaron los bautismos. Entraron otros aviones en Sudamérica, uno de ellos profundamente en el corazón de Bolivia. Bob Seamount, que había renunciado como miembro del cuarteto de Los Heraldos del Rey, se unió

a Peters en Perú como piloto y mecánico.

Pero la aviación misionera enfrentó obstáculos. Mientras que era mucho más rápida que las lanchas fluviales, era costosa. Los hermanos en la Asociación General no compartían el entusiasmo de Aitken por los aviones y el presidente de la División Sudamericana se encontró debatiendo su caso con lo que él pensaba que eran argumentos obvios. Según su modo de ver, la velocidad del servicio pesaba más que el costo, y él se aseguraba que los hombres que venían de la sede mundial de la iglesia viajasen por aire de un lugar a otro en Sudamérica. Generalmente regresaban convencidos a sus casas, pero algunos hermanos en posiciones influyentes nunca superaron completamente sus aprehensiones y su sospecha de que los aviones podían convertirse en juguetes para los obreros. Cuando Aitken dejó Sudamérica en 1966 llevó consigo mucho del apoyo poderoso en favor de la aviación misionera, pero los dirigentes de la División mantuvieron su confianza en el programa, y los aviones quedaron. Un año más tarde el mundo adventista descubrió los riesgos de la aviación en la selva cuando Peters estrelló el Helio Courier en un río peruano, pero el desastre no le puso fin al programa. Poco después, un avión anfibio recién comprado entró en servicio en el Amazonas para colaborar con las lanchas misioneras en el transporte de medicinas y pacientes.

La aviación misionera también se desarrolló en África y el sur del Pacífico. El apoyo mayor provino de J. L. Tucker, director del programa radial independiente *The Quiet Hour* (La Hora Tranquila). Desde la tesorería de este ministerio vinieron fondos para más de treinta aviones destinados a lugares recónditos del mundo donde, en adición a la ayuda médica, proveían comunicación que ningún otro medio tecnológico podía proporcionar.

En 1976 la Asociación General aprobó el Centro de Entrenamiento y Servicio Adventista para la Aviación en la Universidad Andrews. Pese a esta manifestación de apoyo el momento culminante de la aviación misionera había pasado. El movimiento nunca alcanzó suficiente éxito como para convertirse en una institución de servicio aéreo bien extendida, ni tuvo una tradición vigorosa de extensión de ayuda médica, comparable con las lanchas fluviales, que se desarrollara en torno a la aviación. La actitud cautelosa de los administradores de iglesia en los campos donde la aviación había demostrado ser útil, también contribuyó a la declinación de este servicio, pero el factor clave fue el de los costos crecientes del mantenimiento de las aeronaves. No obstante, algunos aviones permanecieron en servicio. A mediados de la década de 1990 todavía había aviones adventistas que volaban de bases en Sudamérica, Zaire, Tanzania, Nueva Guinea, las Islas Salomón y algunos lugares en Indonesia. Había en servicio un total de doce aviones, considerablemente menos que lo que habían esperado los promotores originales de la aviación misionera, pero todavía un testimonio poderoso de la velocidad y la facilidad con que los pilotos se comunicaban con sitios apartados y transportaban a los pacientes a los hospitales. Para quienes apoyaban la aviación, este servicio era un argumento difícil de contradecir, a pesar de los costos.

El movimiento de temperancia

Desde los primeros días del adventismo, las convicciones personales de José Bates lo indujeron a promover la abstinencia del tabaco y el alcohol, pero su posición no llegó a ser una enseñanza adventista hasta después que Elena de White recibió su mensaje de salud en 1863. Fue en la década siguiente, la de 1870, que la iglesia comenzó a denun-

ciar activamente el tabaco y el alcohol. En 1879 la denominación organizó la Asociación Americana de Salud y Temperancia, que más tarde llegó a ser una víctima de la controversia con Kellogg, pero su desaparición no disuadió a los adventistas de participar en la agitación contraria al licor.

Durante la década de 1870 Elena de White habló en reuniones de temperancia y los adventistas cooperaron con fuerzas "secas" en las elecciones locales para prohibir el alcohol. Estas actividades resultaron embarazosas para los adventistas porque colaboraban con elementos evangélicos que apoyaban las leyes dominicales locales como un medio para cerrar los salones de bebidas y como un primer paso en su campaña para lograr la prohibición nacional. Como un día de ocio, era fácil que el domingo la gente frecuentase los bares, pero los adventistas se oponían a las leyes dominicales de cualquier clase, incluso si se limitaban a la venta de licores. A los partidarios sinceros de la temperancia les resultaba difícil comprender la posición adventista, pero la iglesia replicaba diciendo que los adventistas se oponían al consumo de bebidas alcohólicas todos los días de la semana. A medida que la campaña en los Estados Unidos en pro de la prohibición estatal, y luego nacional, se intensificaba justo antes de la Primera Guerra Mundial, las organizaciones de temperancia como la Unión de Temperancia de Mujeres Cristianas y la Liga Contraria a los Salones de Bebida abandonaron su respaldo a las leyes dominicales y los adventistas unieron entusiastamente sus esfuerzos para despertar el apoyo popular en favor de la prohibición.

Charles S. Longacre jugó un papel clave en el acercamiento entre los adventistas y otros grupos cristianos que favorecían la prohibición. En 1913 se unió al Departamento de Libertad Religiosa de la Asociación General y pronto llegó a ser el presidente del comité de temperancia de la denominación. Representaba regularmente a la iglesia en las convenciones nacionales de la Liga Contraria a los Salones de Bebida, y tres veces prestó servicio como su presidente. También favoreció a políticos conocidos nacionalmente que eran partidarios de la temperancia, como ser, William Jennings Bryan y Gifford Pinchot. Mientras los líderes de la temperancia en las iglesias protestantes encontraban que Longacre era un firme opositor de las leyes dominicales, también aprendieron a respetarlo por su capacidad persuasiva en la campaña en pro de la prohibición.

Para 1919 la campaña contra el licor generó suficiente apoyo como para producir una enmienda a la constitución de los Estados Unidos que proscribía la manufactura y venta de bebidas alcohólicas. Parte del ímpetu para la enmienda se derivaba de un espíritu patriótico de sacrificio en apoyo de la Primera Guerra Mundial, pero la enmienda no entró en efecto hasta 1920. Para ese entonces la guerra había terminado y se había desvanecido el espíritu de sacrificio. Un relajamiento general de la moral después de la guerra, combinado con una imposición lánguida de la enmienda, despertó dudas sobre la efectividad de la prohibición nacional. A pesar de la ley para crear una América seca, el país probablemente permanecía tan húmedo como siempre.

El temor de que la enmienda fuese rechazada impulsó a la iglesia a resucitar en 1932 su organización de temperancia, ya difunta, bajo el nuevo título de la Sociedad Americana de Temperancia (SAT). Pero las fuerzas contrarias al licor no podían detener el ímpetu creciente del movimiento que favorecía la legalización del alcohol, y en 1933 el movimiento de rechazo tuvo éxito en terminar la prohibición, el así llamado "experimen-

to noble". Durante la siguiente década y media la SAT persiguió un modesto programa de promoción, mayormente dentro de la iglesia, para advertir a los niños y a los jóvenes contra los males del alcohol y el tabaco. Los líderes de temperancia distribuían tarjetas en las escuelas adventistas que los niños firmaban, comprometiéndose a una vida de abstinencia. El principal medio para alcanzar a los no adventistas era un número anual de temperancia de la revista evangelizadora, *Signs of the Times,* que circulaba por millones.

En 1947 el Concilio Otoñal organizó la Asociación Internacional de Temperancia para coordinar las sociedades de temperancia que la iglesia había comenzado en otros países. W. A. Scharffenberg llegó a ser el secretario ejecutivo tanto de la Sociedad Americana de Temperancia como de la nueva organización internacional. Durante los siguientes 17 años él viajó alrededor del mundo consiguiendo el apoyo de monarcas, primeros ministros y presidentes a la causa de la temperancia. También promovió nuevos programas para advertir al público en general en cuanto a los males del alcohol, el tabaco y otros narcóticos. En 1960, cuatro años antes de que él se jubilara, la Asociación General reorganizó estas actividades en el Departamento de Temperancia, lo que colocó a la temperancia en un pie de igualdad respecto a otros ministerios de la iglesia tales como la educación y la escuela sabática.

Principalmente para alcanzar a los jóvenes, Scharffenberg lanzó una revista trimestral, *Listen* (Escucha), en la que presentaba testimonios de personalidades destacadas de los deportes y los espectáculos como también datos científicos y artículos en apoyo de la abstinencia. Las escuelas públicas la aceptaron prontamente. En 1966 se convirtió en una publicación mensual; nueve años más tarde alcanzó una circulación de 200.000 ejemplares. Sus editores obtuvieron el Premio de Interés Público otorgado por el Concilio Nacional de Seguridad.

Como resultado de sus contactos con dirigentes de la comunidad en los Estados Unidos, Scharffenberg organizó el Comité Nacional para la Prevención del Alcoholismo. En 1950 encabezó el primer Instituto de Estudios Científicos para la Prevención del Alcoholismo en el Colegio de Evangelistas Médicos, donde presentadores de datos científicos dictaron conferencias, celebraron seminarios y dirigieron excursiones para recalcar los peligros y costos sociales del alcohol. Los concurrentes eran fundamentalmente dirigentes no adventistas del pensamiento. Al duplicar estas iniciativas en otros países, Scharffenberg creó una actividad internacional adicional, lo que condujo a la formación de la Comisión Internacional para la Prevención del Alcoholismo [ICPA, por su sigla en inglés]. Persuadió al Rey Saud de Arabia Saudita a actuar como presidente honorario de la ICPA, la que celebró su primer Congreso Mundial en Kabul, Afganistán, en 1972.

Scharffenberg se jubiló en 1964, antes de la reunión de Kabul, pero su sucesor, Ernest H. J. Steed, se dedicó al programa antialcohólico con igual celo. En 1976 y 1979 la Comisión Internacional se reunió en Acapulco, México, para su segunda y tercera reuniones. Una nota de especial interés en la sesión de 1979 fue la delegación de Kenya encabezada por Bernadette Mwaniki, secretaria de investigación en el departamento del medio ambiente que funcionaba directamente bajo el presidente de Kenya. Este jefe de Estado tenía una reputación bien conocida como no fumador y no bebedor. En 1982 la Comisión Internacional respondió a su apoyo al celebrar su reunión en Nairobi. Dos años más tarde se dio cita en Río de Janeiro, Brasil. Vinieron más de

cuatrocientos delegados de 33 países. Los adventistas estaban frecuentemente entre los oradores en todas estas reuniones, pero Steed mantenía un flujo constante de participantes no adventistas de muchas partes del mundo, como dirigentes de la Comisión y como planificadores de reuniones futuras.

La preocupación creciente por el alcoholismo indujo a algunos a calificarlo como una enfermedad, lo que generó el punto de vista de que su tratamiento era similar al de cualquier otra enfermedad. En 1987 los miembros de la Comisión de Estudio sobre la Dependencia Química de la denominación, encabezada por Pat Mutch, aparentemente estuvieron de acuerdo e informaron sus conclusiones a la iglesia, calificando la adicción al alcohol como una enfermedad. Pero con el apoyo de estudios de psiquiatría y de informes de la Organización Mundial de la Salud, Steed declaró en 1991 que los adventistas habían basado firmemente su movimiento de temperancia en la convicción de que el alcoholismo es un problema de conducta antes que una enfermedad. Creía que el punto de vista popular de los tribunales y de muchos médicos de definir al alcoholismo como una enfermedad, les quitaba a los adictos su responsabilidad moral. Otros líderes de temperancia adventistas reflejaban este punto de vista, que colocaba la responsabilidad del alcoholismo sobre los individuos e implicaba que la adicción era un problema moral. La distinción entre enfermedad y conducta era crucial.

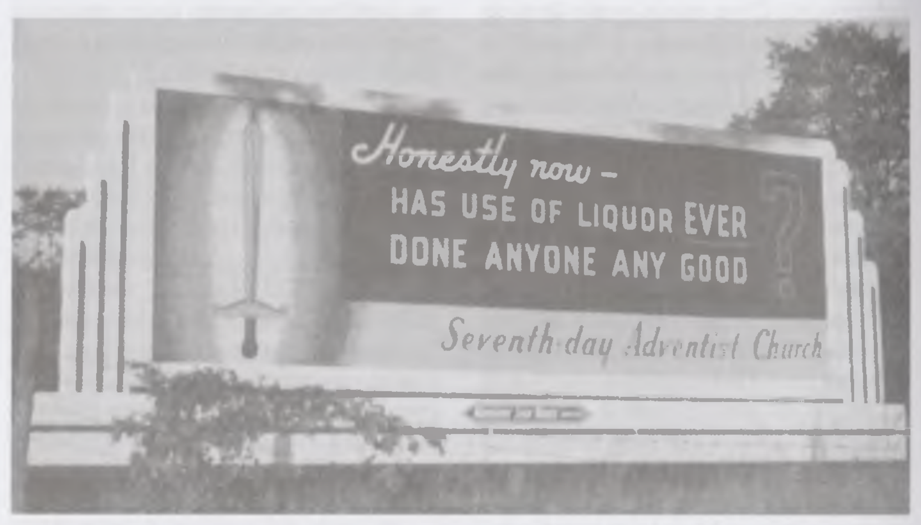
Las dos opiniones dentro de la iglesia diferían, pero estaban más cerca entre sí de lo que un primer vistazo indicaría. Aunque la Comisión de Estudio aplicaba el término enfermedad al alcoholismo, rechazaba la noción de que los individuos no eran responsables de su condición. Ambos puntos de vista en la iglesia sostenían que la adicción destruye la capacidad de los individuos de tomar decisiones morales, pero que a través de la ayuda divina y de orientación profesional los adictos pueden recuperar su fuerza moral. Ambas opiniones sostenían que el papel principal del tratamiento le corresponde a la ayuda antes que al castigo, pero la Comisión de Estudio señalaba que el punto de vista tradicional de considerar al alcoholismo como un problema de conducta había inducido a los pastores a tratar a los adventistas consumidores de alcohol más con castigos que en forma redentora, para gran detrimento de la iglesia. En contraste, la Comisión de Estudio recalcaba la necesidad de recordar que algunas personas eran más vulnerables que otras debido a su ambiente y a sus rasgos personales.

Ambos puntos de vista proveían una justificación racional para la educación, los controles y los programas de prevención. Entre ellos estaba el Plan 4 DK (Llave Dimensional), originado por Steed y el médico adventista L. A. Senseman. En una serie de cuatro reuniones vespertinas dirigidas tanto a los alcohólicos como a sus familias, un equipo de un médico y un ministro establecía la relación entre el alcoholismo y el deterioro de las dimensiones física, mental, social y espiritual del individuo y ofrecía sesiones de aconsejamiento para ayudarles a las víctimas a romper su dependencia del alcohol. Los adventistas también produjeron películas que describían los efectos perjudiciales de las drogas y el alcohol. En una de ellas, "Círculo de Amor", todos los artistas eran negros para beneficio de los jóvenes del ruinoso sector céntrico de las ciudades grandes, atrapados por la dependencia de las drogas. Para 1975 se habían vendido estas películas por un valor de más de $2 millones.

Después del rechazo de la prohibición nacional en los Estados Unidos, los adventistas promovieron el control del

licor a través de elecciones locales, la rehabilitación de los alcohólicos y la educación para evitar el problema en primer lugar. Es difícil estimar el resultado de estos esfuerzos. Después de la Segunda Guerra Mundial el alcoholismo llegó a generalizarse más en todo el mundo, pero también resultaron más evidentes las señales de una creciente conciencia pública sobre los peligros del alcoholismo. Las compañías de seguros en los Estados Unidos y en otras partes les daban a los abstinentes un tratamiento favorable cuando escribían pólizas de seguro. En la década de 1980 los vendedores mayoristas de cerveza en los Estados Unidos se quejaban por la declinación vertical de sus ventas, culpando a la preocupación general por el abuso del alcohol. En 1990 Australia informó un aumento cada vez mayor de abstinentes, especialmente entre los jóvenes. En los últimos años del siglo XX, los dirigentes de temperancia de la iglesia podían sentirse satisfechos por haber jugado un papel destacado en un movimiento de temperancia más amplio cuyo mensaje estaba ejerciendo una influencia positiva en muchos lugares alrededor del mundo.

En algunos respectos la campaña de la iglesia contra el tabaco tuvo más éxito que contra el alcohol. En 1954 Scharffenberg comenzó a producir películas que describían los riesgos para la salud derivados del uso del tabaco. La primera, "Uno en 20.000", asociaba el hábito de fumar con el cáncer del pulmón. Durante las dos décadas siguientes esta película se produjo en catorce idiomas. Se estima que la vieron 75 millones de personas, incluyendo espectadores en la Unión Soviética. En 1962 la vieron miembros del Parlamento Británico y autoridades médicas, lo que condujo a que el Colegio Real de Médicos preparara un informe, *Smoking and Health* (El hábito de fumar y la salud), el cual, a su vez, provocó un segundo informe, también llamado *Smoking and Health*, preparado por el Inspector General de Sanidad de los Estados Unidos, Luther Terry. Eventualmente saldrían del Depar-



Parte de la campaña adventista contra el abuso de sustancias nocivas, en este caso dirigida al licor. Este cartel junto a una supercarretera en un lugar no identificado de los Estados Unidos estimula a los transeúntes a cuestionar el uso del alcohol.

tamento de Temperancia cinco películas más contra el tabaco, describiendo, entre otros peligros, el impacto del hábito de fumar sobre los bebés aún no nacidos y sobre la enfermedad coronaria.

En 1962, la Asociación General llevó su programa un paso más adelante al adoptar un plan para ayudar a los fumadores a romper su hábito. Conocido como el Plan de Cinco Días para Dejar de Fumar, se convirtió en un programa denominacional después de varios años de pruebas por un médico, el Dr. J. Wayne McFarland, y un ministro, Elman J. Folkenberg. Durante cinco noches consecutivas un equipo de un médico y un pastor hacían su presentación con el enfoque de una terapia de grupo, incluyendo información y razones para abandonar el cigarrillo, cambios en la dieta, un sistema de camaradas para ofrecer apoyo mutuo, y la ayuda divina para asegurar el éxito. En los Estados Unidos organizaciones como la Sociedad Americana de Cáncer patrocinaban conjuntamente un Plan de Cinco Días como un servicio a la comunidad. La Marina de los Estados Unidos hizo un contrato para que el plan fuese presentado en todas sus bases. Algunos ministros adventistas en Europa usaban el Plan de Cinco Días para atraer la atención a sus campañas evangelizadoras. En Siria, Arabia Saudita, Egipto y Kuwait la iglesia ganó visibilidad a través del Plan de Cinco Días, y los gobiernos de las Filipinas, Ecuador y Noruega lo aprobaron. Para 1974 el Plan de Cinco Días se presentaba un promedio de sesenta veces por semana alrededor del mundo.

La reacción pública a las campañas contrarias al cigarrillo era más positiva que las que se oponían al alcohol, lo que en parte se atribuía a la creencia creciente de que el hábito de fumar causaba cáncer. En 1965 el Congreso de los Estados Unidos requirió que se colocaran advertencias en los paquetes de cigarrillos; poco después, las propagandas en favor del cigarrillo comenzaron a desaparecer de las pantallas de televisión y entusiastas del aire puro demandaban oficinas y lugares públicos libres de humo donde no tuviesen que respirar el humo del cigarrillo de otras personas. A pesar de la presión, las compañías de cigarrillo negaban que el tabaco fuese culpable y podían evadir preguntas cruciales tales como la revelación de los elementos químicos que añadían al tabaco, si bien los fabricantes de otros productos involucrados en la investigación del cáncer tenían que revelar sus ingredientes. También evitaban ser condenados en demandas legales que los acusaban de ser responsables de la muerte de fumadores que contraían el cáncer.

En la década de 1980 el Congreso de los Estados Unidos comenzó a ponerse más severo, castigando a la industria del tabaco con el primer aumento de impuestos de consumo en más de tres décadas y demandando rótulos de advertencia más específicos en los paquetes de cigarrillos y en la propaganda. Las firmas tabacaleras devolvieron golpe por golpe. Diversificaron sus inversiones para protegerse contra una posible baja repentina en la venta de cigarrillos. También apuntaron al mercado extranjero para aumentar las ventas donde no existía el control contra el tabaco. China, por ejemplo, consumió en 1988 tres veces más cigarrillos en comparación con 1978. Las compañías tabacaleras de los Estados Unidos se unieron con los productores de tabaco en algunos países en desarrollo de Sudamérica y África, con lo que provocaban presión internacional contra la legislación regulatoria.

En el congreso de la Asociación General de 1990 el director de la Oficina del Fumar y la Salud de los Estados Unidos pidió a los adventistas que utilizaran su presencia internacional para trabajar en

cooperación con organismos mundiales como la Organización Mundial de la Salud a fin de formar coaliciones contra el tabaco. La iglesia sólo podía recibir un crédito parcial, pero cuando la industria tabacalera admitió finalmente en 1996 que había incurrido en años de promoción engañosa y encubrimiento de las evidencias negativas, los adventistas no pudieron menos que sentirse recompensados por su campaña de cuarenta años para exponer los males del uso del tabaco. Por más que sus logros fueran halagadores, sabían que había más desafíos por delante, porque la industria del tabaco permanecía virtualmente intacta fuera de Norteamérica.

Un creciente tráfico de drogas tras la Segunda Guerra Mundial alcanzó proporciones epidémicas en la década de 1960, lo que agregó nuevas complicaciones al movimiento de temperancia. Debido a que ya existían restricciones contra las drogas en el cuerpo de leyes de la mayoría de los países, la iglesia no se sentía compelida a ejercer presión para conseguir la aprobación de controles legales, pero en cambio podía concentrarse en la educación y rehabilitación de las víctimas del abuso de sustancias nocivas. En esencia, el efecto de estas circunstancias fue que la iglesia libró una campaña contra las drogas menos penetrante que las que sostuvo contra el tabaco y el alcohol. Pero durante la década de 1980 el programa de temperancia de la iglesia adquirió un nuevo giro cuando los adventistas se dieron cuenta que un número desconcertante de víctimas de todas estas sustancias —tabaco, alcohol y drogas ilegales— eran adventistas. Aunque originalmente era una campaña para no adventistas, la enseñanza sobre cómo recuperarse del abuso de sustancias nocivas sería una fase del programa de temperancia que la iglesia de ahí en adelante aplicaría también a sí misma.

Alimentos saludables

La iglesia también se ocupaba de la dieta. Aunque Elena de White había abogado vigorosamente por el vegetarianismo, una dieta sin carne nunca fue para los adventistas una prueba para ser miembros de la iglesia, pero los miembros que eran conscientes del valor de la salud, estaban convencidos de que debían hacer algo más que disuadir a otros del consumo de comidas con carne; deberían promover hábitos alimentarios alternativos y estimular el uso de sustitutos de la carne.

Al comienzo de la década de 1890, los puntos de vista adventistas fueron responsables, en gran medida, del desarrollo de cereales preparados para el desayuno y de comidas análogas a la carne a partir de proteínas vegetales. El invento del Dr. Kellogg de los copos de trigo y de la mantequilla de maní inició una revolución en el desayuno norteamericano. Fuera de los círculos adventistas, Nuttose y Protose, ambos sustitutos de la carne, no tuvieron mucho éxito, pero fueron los precursores de una larga línea de alimentos saludables adventistas.

En los primeros años del siglo XX, cuando el hermano del Dr. Kellogg, Will Keith Kellogg, desarrolló la industria del cereal para el desayuno, el Sanatorio de Loma Linda también comenzó una pequeña línea de panes y galletas de grano integral para la venta. En 1938 la empresa se organizó legalmente como Alimentos de Loma Linda y comenzó la producción para un mercado adventista nacional. A los cereales añadió alimentos altos en proteína de origen vegetal. En 1951 Loma Linda se expandió al instalar una planta en Ohio y una década más tarde estableció una rama en Oshawa, Ontario, en Canadá.

En muchas partes del mundo surgieron pequeñas empresas de alimentos saludables adjuntas a instituciones

médicas adventistas. Con excepción de la Compañía de Alimentos Saludables del Sanatorio en Australia, surtieron a personas vegetarianas, primariamente adventistas. Para la década de 1970 la firma australiana estaba operando una cadena de doce fábricas, ocho agencias mayoristas de distribución, 68 negocios de minoristas, y cuatro restaurantes vegetarianos en Australia y Nueva Zelanda.

Esta empresa de rápido crecimiento había empezado lentamente en la década de 1890 en Melbourne con productos simples, pero cumpliendo con el consejo de Elena de White, se trasladó a Cooranbong en 1899 donde proveyó oportunidades de trabajo a estudiantes de Avondale. En 1928 y 1929 adquirió dos compañías de la competencia y se convirtió en la fuerza dominante entre los productores de cereales para el desayuno en Australia. También manufacturaba mantequilla de maní, leche de soya y una línea de sustitutos de la carne. Después de siete décadas empleaba más de 1.100 trabajadores para producir anualmente más de 20.000 toneladas de alimentos. De sus ganancias ha dado dinero en abundancia a la División Australasiana, a veces totalizando hasta una cuarta parte del presupuesto anual.

En 1968 la Asociación General estableció el Servicio Mundial de Alimentos para coordinar las fábricas de alimentos de la denominación. En ese momento se extendían en 23 países en Norteamérica, Sudamérica, Australasia, Europa, África y Asia. Además de su énfasis principal en sustitutos vegetales de la carne y cereales para el desayuno, producían legumbres enlatadas, leche de soya y jugos de fruta. En Sudamérica el mercadeo de la miel llegó a ser una parte lucrativa del negocio de las compañías.

El total de ventas de alimentos de todos los productores adventistas alrededor del mundo subió desmesuradamente durante la década de 1970, pero el éxito en la industria fue irregular y aparecieron problemas. La firma más exitosa continuó siendo Alimentos Saludables



La firma manufacturera de Alimentos Saludables del Sanatorio en Australia llegó a ser el productor más exitoso de alimentos saludables en el mundo adventista. Con sus sucursales se apoderó del mercado de alimentos saludables en Australia.

del Sanatorio en Australia, que debía su prosperidad a su control de un gran sector de la industria del cereal para el desayuno. En los demás lugares la producción adventista de alimentos no ocupaba un lugar tan prominente en el mercado general de alimentos. Un ejemplo notable fue la planta Granose de la Unión Británica, que la empresa australiana comenzó a administrar en 1979. Otro caso fue el de Alimentos de Loma Linda, en Norteamérica, que también pasó al control australiano en 1980. Estas dos empresas sufrían a causa de sistemas de mercadeo más débiles, pero también sentían las complejidades crecientes de la manufacturación de los alimentos que requerían un respaldo financiero mayor. No sólo la iglesia era incapaz de proveer estos fondos, sino que los dirigentes de la denominación tenían dudas sobre la posibilidad de que los adventistas pudieran abrir el mercado de los productos parecidos a la carne.

Estas dudas se derivaban de un intento infructuoso de Laboratorios Miles de producir productos vegetarianos texturizados para venderlos en un amplio mercado no adventista. En 1970 Miles compró Worthington Foods, una firma adventista cuyos dueños eran particulares y que había sido una proveedora importante de alimentos para miembros de iglesia. Después de un bombardeo publicitario infructífero en 1974 bajo el rótulo de Morningstar Farms, Miles liquidó sus existencias y en 1982 Worthington volvió a manos adventistas privadas.

Durante la década de 1980 los líderes denominacionales eludieron la cuestión de si había que mantener una industria próspera de manufacturación de alimentos contra las demandas financieras que esto imponía a la iglesia. También estaba en juego el consejo de Elena de White de que la iglesia no debía involucrarse en la producción de alimentos para su propio bien sino que debería educar a las personas para que preparen alimentos saludables para ellas mismas. La merma en las ventas y la complejidad creciente de la administración condujo a Loma Linda a vender su División de Fórmulas para Infantes en 1989 y reorganizar el resto del negocio como Alimentos La Loma. Sin embargo, en cuestión de meses la iglesia puso el cartel "Se Vende" en La Loma, y en 1990 Worthington compró la más conocida de todas las empresas de alimentos de la denominación.

El Servicio Mundial de Alimentos también cambió. Rebautizado con el nombre de Asociación Internacional de Alimentos Saludables, en 1985 convocó su primera junta directiva y estableció un fondo fiduciario para sostener trabajos nuevos o expandir fábricas ya existentes. Cada miembro de la Asociación pagaba un porcentaje de sus ganancias para mantener el fondo fiduciario. Para 1995 la iglesia había vendido varias empresas incluyendo Granose en Inglaterra, y negocios en Escandinavia, Francia y Suiza. De-Vau-Ge, de Alemania, se mantenía como el único centro de producción de propiedad de la iglesia en Europa. Contrapesando estas pérdidas había plantas nuevas o ampliadas en Japón y Corea, y una prosperidad creciente en las Divisiones Sudamericana e Interamericana.

El aspecto evangelizador de la producción de alimentos no se perdió en el mundo adventista. Los directores de la Asociación señalaron que el propósito de la producción de alimentos saludables era alertar al mundo en cuanto a la necesidad de alimentos nutritivos y sostener otras empresas de salud de la iglesia. Los restaurantes vegetarianos, las escuelas de cocina, las clases de nutrición, los programas para dejar de fumar y otros programas que promueven un estilo de vida saludable ocupaban un lugar prioritario

en la lista de actividades misioneras que sostenían los fabricantes de alimentos. No debieran pasarse por alto los $130 millones de dólares que la industria volcó en el aspecto evangelizador de la iglesia durante los años 1985 a 1990. Con respecto a este beneficio para la iglesia, Alimentos Saludables del Sanatorio [de Australia], continuó a la cabeza de todas las demás empresas al proveer alrededor de la mitad del presupuesto de la División del Sur del Pacífico entre 1990 y 1995.

Si la iglesia estaba tentada a preguntarse si valían la pena todos sus esfuerzos para tratar de hacer del mundo un lugar más sano, las respuestas comenzaron a venir en la década de 1970 cuando los investigadores descubrieron que los adventistas en Norteamérica tendían a vivir más que la población en general. Estudios posteriores revelaron que las personas que seguían las enseñanzas de Elena de White acerca de la salud eran menos susceptibles a sufrir algunos problemas cardiovasculares y ciertas formas de cáncer. Hallazgos científicos que respaldaban muchos principios de la vida sana también produjeron un aprecio público sin precedentes por lo que llegó a conocerse como bienestar completo. Mientras gran parte del público parecía contentarse con aceptar los beneficios prácticos del movimiento de salud de la iglesia sin estar de acuerdo con las implicaciones religiosas que predicaban los adventistas, la iglesia podía tener la seguridad de que para muchos, especialmente donde el cuidado de la salud era escaso, el movimiento en favor de la salud le daba ímpetu a una nueva vida espiritual y a la creencia en Jesús. La iglesia también podía sentir la satisfacción de estar identificada con un movimiento, y a veces al frente del mismo, que cumplía las palabras del apóstol Juan a Gayo, uno de los primeros cristianos: “Deseo que tú seas prosperado en todas las cosas, y que tengas salud, así como prospera tu alma”.

Lecturas sugerentes para este tema

Progresos médicos:

Richard Schwarz, “The Healthy Church”, *Adventist Review*, 12 de septiembre, 1991, pp. 16-17, es un breve resumen del establecimiento del programa adventista de salud.

Richard Schaefer, *Legacy* (ed. 1990), pp. 1-71, 265-274, cuenta la historia de las investigaciones en el Centro Médico de la Universidad de Loma Linda, incluyendo trasplantes de corazón para niños y tratamientos para el cáncer.

Herbert Ford, *Affair of the Heart* (1970), es una de las primeras descripciones de las hazañas del equipo del corazón de Loma Linda.

Floyd Greenleaf, *The Seventh-day Adventist Church in Latin America and the Caribbean*, t. 2 (1992), pp. 373-376, relata cómo los adventistas comenzaron la experimentación para erradicar de Brasil la enfermedad del fuego salvaje.

Lanchas y aviación:

Leo Halliwell, *Light Bearer to the Amazon* (1945), y *Light in the Jungle* (1972),

son memorias del pionero del ministerio de las lanchas médicas en el río Amazonas.

J. J. y Dorothy Aitken, *White Wings, Green Jungle* (1966), es el relato de un protagonista de la introducción de la aviación misionera en Sudamérica.

Floyd Greenleaf, *Id.*, t. 1 (1992), pp. 446-452; t. 2, pp. 201-204, 395-407, 432-435, resume los ministerios de las lanchas fluviales y de la aviación en las Divisiones Sudamericana e Interamericana.

Raymond Woolsey, *Flying Doctor of the Philippines* (1972), es una historia absorbente del Dr. William Richli, cirujano en las Filipinas que se dedicó al ministerio por el aire en la década de 1950.

Industria de alimentos saludables:

Richard Schwarz, *John Harvey Kellogg, M. D.* (1970), pp. 37-47, 116-122, 209-212, provee un relato interesante de los comienzos de la producción de alimentos saludables.

__________, "Granola, Postum, Corn Flakes and Peanut Butter", en *The Vision Bold* (1977), Warren Johns y Richard Utt, eds., pp. 75-93, es una segunda narración de los mismos eventos.

Harrison W. John, "Adventist Food Industries: Recent Developments", *Spectrum*, t. 11, Nº 3, febrero de 1981, pp. 28-36, analiza los problemas financieros relacionados con la industria de alimentos saludables alrededor del mundo.

Temperancia:

Spectrum, t. 16, Nº 5, febrero de 1986, presenta la batalla en curso contra el tabaco en una sección especial: "The Tobacco Wars", la que consiste de varios artículos.

David Larson, "Adventists Lead in California Battle vs. Tobacco Companies", *Id.*, t. 19, Nº 1, agosto de 1988, pp. 52-54, describe la participación adventista en restringir la publicidad del tabaco.

Adventist Review, 28 de junio, 1990, p. 10; 11 de julio, 1990, p. 29; 8 de mayo, 1997, p. 5, expresan la preocupación denominacional por la difusión del tabaco alrededor del mundo.

CAPÍTULO 30

Unidad y diversidad

Uno de los problemas sociales complejos que perturbó a la iglesia desde sus comienzos fue la cuestión de la diversidad étnica. Su manifestación más virulenta estalló en las relaciones entre los adventistas negros y blancos. Fue precisamente en los Estados Unidos donde la iglesia enfrentó primero el problema cuando hubo obreros que se aventuraron a ir desde el norte a la parte sur del país después de la Guerra Civil estadounidense. Apareció nuevamente en Sudáfrica cuando la iglesia creció entre las poblaciones negra y blanca. Tras la Segunda Guerra Mundial una ola de inmigrantes que dejaron las Indias Occidentales para vivir en Inglaterra produjeron otro caso de diversidad dentro de la iglesia. Los adventistas australianos experimentaron un poco del problema en su relación con los aborígenes.

Además de estos casos de diversidad negra y blanca dentro de la iglesia, otros movimientos migratorios grandes suscitaron el problema de cómo tratar equitativamente a comunidades diversas. Durante la mayor parte de su historia los Estados Unidos han sido un sitio codiciado por muchas personas, pero Canadá, Australia y partes de Latinoamérica también han recibido gran cantidad de inmigrantes. La cuestión de la diversidad afectó a la denominación doquiera sus miembros de trasfondo racial o nacional diferente se asociaban en números considerables.

Primeros eventos en Norteamérica

En 1909 la Asociación General estableció el Departamento Negro Norteamericano, pero no fue sino hasta 1918 que un negro, W. H. Green, estuvo al frente de la oficina, cargo que conservó hasta su muerte en 1928. A pesar de la áspera segregación racial en el sur del país y de una denominación predominantemente blanca, el evangelismo entre los afroamericanos había producido unos 3.500 miembros cuando Green asumió su nuevo cargo. George E. Peters y Frank L. Peterson, ambos negros, le siguieron en rápida sucesión. Las asociaciones en el

sur establecieron Departamentos Negros siguiendo el modelo del Departamento Negro Norteamericano de la Asociación General, pero los obreros negros sólo jugaban un papel secundario, de apoyo, mientras que presidentes de Asociación blancos dirigían sus actividades.

La década de 1920 fue el período del "nacionalismo negro", un movimiento dentro de la comunidad negra en Nueva York que produjo el Renacimiento de Harlem. Intelectuales negros gravitaron en la ciudad más grande de Norteamérica y articularon en forma de canto, poesía y drama sus frustraciones por ser una minoría abandonada. Los adventistas negros no pudieron sustraerse a la influencia de este movimiento.

En 1929 una mayoría de ministros negros que asistía al Concilio de Primavera sugirió que la feligresía negra prosperaría mejor si ellos pudieran organizar asociaciones negras donde manejasen todos sus deberes administrativos, estableciesen subvenciones para las instituciones para los negros y estimulasen a la iglesia para que atrajese a la cultura negra. La Junta de la Asociación General no estaba lista para dar un paso tal, pero estableció una Comisión de Color que comprendía a once blancos y cinco negros para estudiar el asunto. En el Concilio Otoñal de ese año este grupo recomendó que se continuase con el patrón de organización existente en vez de aceptar las sugerencias de los ministros negros. Algunos creían que los líderes blancos dudaban de las habilidades administrativas de los negros quienes no habían disfrutado muchas oportunidades para desarrollarlas. Mientras tanto, J. K. Humphrey, el principal pastor negro en la denominación, se separó de la iglesia con su congregación de Harlem.

James K. Humphrey

Un nativo de Jamaica, Humphrey se estaba desempeñando como un pastor bautista en la ciudad de Nueva York cuando J. H. Carroll, un laico adventista negro, estableció contacto con él. Después de aceptar el adventismo se lanzó vigorosamente a esfuerzos evangelizadores en favor de la creciente población de color de Nueva York. Para 1920 la Primera Iglesia Adventista de Harlem, que él fundó, tenía alrededor de 600 miembros, lo que representaba una sexta parte de toda la feligresía adventista de color en los Estados Unidos.

Humphrey fue miembro del primer comité ejecutivo del Departamento Negro Norteamericano después de su formación en 1909. Aun después que W. H. Green llegó a ser el primer negro en encabezar el departamento, los blancos que estaban en otros cargos a nivel de la Asociación y de la Unión desplegaban una actitud condescendiente hacia los planes que sometían los pastores negros. El resentimiento era intenso entre muchos de los compañeros de Humphrey, algunos de los cuales proponían un movimiento cismático, pero él no estuvo de acuerdo en dirigirlo. En 1922 le aseguró a la Asociación General que esa era su posición.

En el Concilio de Primavera de 1929 Humphrey apoyó la recomendación de los ministros de color de formar asociaciones separadas. Esto era un recordatorio bien audible de que excepto por una representación fragmentaria de negros en las juntas locales de la Asociación y la Unión, los negros tenían poco acceso a las instituciones de la denominación. La juventud de color encontraba dificultades cuando trataba de inscribirse en escuelas adventistas fuera de la de Oakwood y los sanatorios de la iglesia rehusaban habitualmente aceptar a pacientes de color.

Después que los dirigentes de la iglesia desecharon la propuesta en favor de asociaciones negras, Humphrey decidió actuar por su cuenta para organizar una campaña a fin de establecer una colonia

exclusivamente negra en la costa de Nueva Jersey donde los negros pudieran disfrutar de instalaciones de salud, educacionales y recreativas. Para ayudar a financiar el proyecto, cualquier negro que fuera de "buena reputación" podía comprar un lote en lo que se conoció como "Parque Utopía".

L. K. Dickson, presidente de la Asociación del Gran Nueva York, se enteró de todo esto por accidente y pidió una explicación. Humphrey le dijo que el Parque Utopía no era un asunto denominacional y se negó a dar explicaciones o a justificarse. Además declinó aparecer ante los comités de la Asociación y la Unión locales para explicar sus acciones.

Para resolver esta dificultad aparentemente insoluble, la junta de la Asociación revocó las credenciales de Humphrey, pero la Primera Iglesia de Harlem se puso del lado de él y casi estalló en un tumulto cuando el presidente de la Asociación General, W. A. Spicer, y otros líderes denominacionales trataron de explicar esta decisión en una sesión administrativa. A comienzos del año siguiente, 1930, la Asociación eliminó a la Primera Iglesia de Harlem del conjunto de iglesias adventistas. Humphrey respondió organizando su congregación en una nueva entidad bajo el nombre de Adventistas Unidos del Día de Reposo.

La deserción de Humphrey fue perjudicial. El impacto inmediato fue un menor índice de aumento de la feligresía entre los negros durante la década de 1930, pero en otras partes aparecieron señales compensadoras de crecimiento. Nell Druillard, quien había ayudado a fundar el Colegio Misionero Emmanuel y el Colegio Madison como también a iniciar el adventismo en Sudáfrica, estableció el Sanatorio de Riverside, cerca de Nashville, Tennessee, en 1927, una institución para negros. A pesar de sus más de ochenta años, ella comenzó un programa de entrenamiento de enfermeras y se desempeñó como la primera instructora. En 1935 ella entregó el centro de atención de la salud a la Asociación General. En el mismo año el Departamento Negro lanzó una revista evangelizadora mensual, *Message Magazine* (Revista del Mensaje), pero con un director blanco. Después de una década su circulación llegó a 150.000 ejemplares y Louis B. Reynolds se convirtió en el primer director de color.

Los dirigentes negros también podían sentirse animados ante el hecho de que para 1936 más de dos tercios de los empleados de color de la iglesia obtenían su educación en escuelas adventistas, pese a la dificultad que enfrentaban cuando se inscribían en otros colegios fuera del de Oakwood. El número de profesionales negros, preparados igualmente en escuelas adventistas, también estaba aumentando, y empezaron a presionar para tener más responsabilidad en los asuntos de la iglesia.

El desafortunado caso Byard les facilitó sus reclamos. Lucy Byard, una mulata de tez clara, ingresó al Sanatorio de Washington en el otoño de 1943 para recibir tratamiento por una enfermedad que no amenazaba su vida, pero después de enterarse de su identidad los empleados del Sanatorio le dijeron que habían cometido un error y la despidieron. Eventualmente otro hospital la admitió, pero poco después ella murió de neumonía. La comunidad de color la consideró como una mártir, víctima de los reglamentos de la iglesia, y decidió responder.

Los dirigentes de la reacción negra procedían de la Iglesia Efeso de Washington, una congregación de color con un porcentaje insólitamente alto de profesionales, comerciantes, trabajadores del gobierno y estudiantes de posgrado de la Universidad Howard. Reunidos en la sala

posterior de una librería de propiedad de uno de los miembros, un grupo de adventistas negros organizaron la Asociación Nacional por el Progreso de la Obra Mundial entre Adventistas de Color. Esta nueva entidad, dirigida mayormente por laicos, inició un esfuerzo concertado para agitar a los adventistas de color a través de la nación, pero el temor a sufrir represalias hizo que la mayoría de los empleados denominacionales negros se mostrasen renuentes a identificarse abiertamente con el movimiento.

Asociaciones regionales

Después del incidente Byard se realizaron reuniones entre representantes de los laicos negros y J. L. McElhany, presidente de la Asociación General, lo que condujo a discusiones formales entre ministros negros destacados y la Comisión de la Asociación General en el Concilio de Primavera de 1944. El resultado fue el reavivamiento de la recomendación de organizar asociaciones de negros. Esta vez la propuesta se aprobó y entre 1945 y 1947 comenzaron a funcionar seis nuevas asociaciones. Estas nuevas entidades funcionaban dentro de los límites de las uniones existentes y respondían ante las uniones en las cuales operaban.

Las asociaciones de negros no fueron aceptadas unánimemente ni siquiera por los mismos afroamericanos. No fue sino hasta 1952 que los negros de la Unión del Norte se organizaron en una Asociación, elevando a siete el total de asociaciones regionales. Sólo en las Uniones Canadiense, del Pacífico y del Norte del Pacífico no había asociaciones de negros. Los negros en la Unión del Pacífico rechazaron la idea de una Asociación separada en 1945 y nuevamente en 1955, 1965, 1975, 1989, y otra vez en la década de 1990. El sentimiento prevaleciente entre las iglesias de color era permanecer como parte de la estructura existente y en cambio insistir en una integración equitativa.

Las asociaciones de color enfrentaban problemas severos. Eran conocidas como asociaciones regionales debido a que no seguían límites estatales como la mayoría de las asociaciones tradicionales. A pesar de su extenso territorio, de sus iglesias diseminadas y de la falta de una propiedad para las oficinas y de equipo para iniciar las actividades, la feligresía en la comunidad afroamericana creció rápidamente. Los 17.000 adventistas de color en 1944 llegaron a ser más de 60.000 en dos décadas. Dos asociaciones en las uniones de Columbia y del Sur se dividieron al aumentar rápidamente la feligresía. Con un total de nueve asociaciones en 1995, la feligresía de color se elevó a más de 220.000 miembros, lo que constituía más de una cuarta parte de la feligresía de la División Norteamericana. Los diezmos de este sector de Norteamérica excedieron los $90.000.000 de dólares.

La denominación sufrió un chasco grande poco después de formar las asociaciones regionales cuando los dirigentes de la iglesia trataron de reconciliar a la congregación descontenta de Humphrey y restaurarla a su situación anterior. No tuvieron éxito. Para entonces la mayoría de los miembros habían descartado en forma general su fe en Elena de White, en parte debido a que interpretaban algunas de las declaraciones de ella sobre relaciones raciales como que implicaban la inferioridad racial de los negros. La iglesia mantuvo su existencia separada aun después de la muerte de Humphrey en 1952.

Las asociaciones regionales dejaron transcurrir muy poco tiempo después de su organización para lanzar programas de desarrollo. En el suroeste de Michigan, la Asociación Regional del Lago estableció un campamento de jóvenes que también podía estar disponible para

las reuniones campestres anuales. En 1946 la Asociación de Allegheny fundó la Academia de Pine Forge, la primera academia con sistema de internado para los negros estadounidenses.

Quizás no todos los negros hayan estado convencidos en 1944 que las asociaciones separadas tendrían éxito o siquiera que eran algo apropiado, pero medio siglo de experiencia demostró el éxito del plan. Con el tiempo los negros llegaron a considerar las asociaciones regionales como un símbolo de su inclusión en la denominación. En 1983 cuando el presidente de la Unión del Atlántico propuso una fusión de la Asociación del Noreste y de la Unión del Atlántico para administrar en forma más eficiente el mismo territorio, la comunidad de color calificó la idea como una treta equivocada bajo el disfraz de integración.



E. E. Cleveland, un prominente evangelista de color, contribuyó a la causa de la igualdad mediante su poderosa predicación que lo llevó a muchos lugares alrededor del mundo para conducir campañas ganadoras de almas. También prestó servicio en la Asociación Ministerial de la Asociación General.

También estaban ocurriendo novedades en la Asociación General donde el Departamento Negro Norteamericano cambió su nombre en 1942 a Departamento de Color, y nuevamente en 1954 a Departamento Regional. Cuando Calvin Moseley se unió al Departamento de Color en 1951 aumentó a dos el número de negros en el personal de la Asociación General, pero otros rostros comenzaron a aparecer en Washington. En 1954 Earl E. Cleveland llegó a ser el secretario asociado de la Asociación Ministerial; cinco años más tarde O. A. Troy se unió al Departamento de Escuela Sabática y en 1962 Frank Peterson llegó a ser un vicepresidente general de la Asociación General.

Desarrollos posteriores en Norteamérica

Pese a estas señales de progreso, el sentimiento popular en Norteamérica durante las décadas de 1950 y 1960 era turbulento y a veces militante al seguir las iniciativas de la Corte Suprema de los Estados Unidos para acabar con la vieja noción de instituciones "separadas pero iguales" para negros y blancos. Mientras las asociaciones regionales parecían ser productivas y beneficiosas, los negros mismos esperaban puestos de liderazgo en otros sitios de la denominación en proporción a su número creciente, pero algunos sentían que el cambio no era suficientemente rápido. Warren Banfield, más tarde director de la Oficina de Relaciones Humanas de la Asociación General, caracterizó la situación como una en la cual los negros eran prácticamente invisibles a nivel de la Unión, la División y la Asociación General.

Las circunstancias se estaban confi-

gurando para discutir más el asunto. A fines de la década de 1960 los adventistas estadounidenses hablaban sobre organizar uniones de negros, parcialmente para compensar por la escasez de negros en puestos de liderazgo en las uniones existentes. Una comisión birracial a la que se le encargó que estudiase el asunto informó favorablemente sobre la viabilidad financiera de las uniones de negros, pero muchos dirigentes de iglesia negros e influyentes, entre ellos Frank Hale, el presidente del Colegio Oakwood, advirtieron que estas nuevas organizaciones estimularían la segregación mientras que el espíritu de la época fomentaba la integración. El debate fue acalorado, pero la idea de que la iglesia debiera abrir su organización a un mayor número de líderes negros prevaleció sobre la recomendación de extender la separación más allá de las asociaciones de negros. Los delegados al congreso de la Asociación General de 1970 evitaron una confrontación desagradable sobre el asunto al aprobar una Declaración sobre Relaciones Humanas que calificaba el prejuicio y la discriminación como pecados y admitía que la iglesia no siempre había vivido a la altura del ideal de fraternidad.

La práctica denominacional de abstenerse de politizar oficialmente problemas sociales no impidió que los negros participasen individualmente en el movimiento de Derechos Civiles desde la década de 1950 en adelante. Muchos pastores y miembros participaron a la par en actividades cuyo propósito era derribar el muro de la segregación. Mientras que los eventos en Norteamérica durante las décadas posteriores a la de 1960 trajeron integración y hubo un mayor número de negros en cargos de liderazgo en la iglesia, la tendencia en la sociedad en general era demorar el impulso del cambio. El Concilio Anual de 1978 disolvió el Departamento de Asuntos Regionales y creó la Oficina de Relaciones Étnicas, colocando a Warren Banfield como director. El había sido ex presidente de una Asociación regional y más recientemente, el director asociado del Departamento de Asuntos Regionales. Más tarde se le unió como asociado Elías Gómez, un obrero latinoamericano con experiencia tanto en Sudamérica como en la Asociación Central de California.

En breve la nueva oficina cambió su título al de Relaciones Humanas en lugar de Relaciones Étnicas para significar su participación en todos los asuntos de relaciones humanas incluyendo el ministerio de la mujer. Muy pronto tanto Banfield como Gómez expresaron su preocupación de que los reglamentos y los acuerdos, a menos que estuvieran acompañados de amor cristiano, no eran suficientes para alcanzar el blanco de la armonía racial. Para mantener a la iglesia consciente de sus obligaciones bíblicas, el Concilio Anual de 1981 aprobó un documento titulado "Pautas Administrativas Transculturales", un conjunto de once declaraciones en las que se expresaba que la integración ha de ser la norma de todas las iglesias y escuelas adventistas, y se bosquejaban procedimientos para aumentar el número de dirigentes de color en uniones, escuelas y otras instituciones.

Además de la cuestión del amor cristiano, el problema de las relaciones étnicas en la iglesia había girado en torno a dos puntos esenciales: cómo evangelizar más efectivamente entre una minoría descontenta, y cómo mantener una representación étnica proporcional en el liderazgo de la iglesia. Cambios dramáticos marcaron el período de más de medio siglo transcurrido desde que se organizaron las asociaciones regionales. Para la década de 1990 los adventistas de color excedían en número a la feligresía blanca en las uniones del Atlántico y del

Sur. Los negros estadounidenses estaban complacidos con el progreso que habían hecho pero todavía no estaban convencidos de que habían logrado la igualdad que deseaban. Henry Felder, un economista adventista de color, declaró que el flujo de integración era sólo en una dirección con aproximadamente 60.000 negros integrados a las asociaciones de blancos, pero muy difícilmente con algún blanco integrado a las asociaciones regionales. En respuesta a un adventista nuevo que se sentía perplejo de que la iglesia organizase asociaciones de negros, Calvin Rock, vicepresidente de la Asociación General, declaró que por exitosas que habían sido las asociaciones regionales y a pesar de haberlas apoyado, todavía constituían una adaptación a la sociedad y representaban menos que el ideal bíblico de relaciones humanas. Pero negarles a los negros sus propias organizaciones "sería más dañino que útil".

Cualesquiera hayan sido las actitudes de los adventistas estadounidenses al acercarse al comienzo del siglo XXI, había llegado a ser plenamente evidente que las asociaciones negras llevaban a cabo un programa exitoso de evangelismo y que el crecimiento de la feligresía en Norteamérica dependía en gran escala de ellas. También era claro que la hermandad de color en general era leal y consagrada al adventismo. Durante la crisis sobre la doctrina del santuario y el papel de Elena de White en la iglesia que



Para ayudar a cubrir la brecha entre negros y blancos en los Estados Unidos, los colegios comenzaron a celebrar anualmente la Semana de la Historia de los Negros. Aquí la Sra. Edna Williamson, izquierda, una directora asistente de la escuela secundaria en Nueva York, discute el papel de las mujeres negras en la sociedad con E. Wayne Sheppard, centro, y Debra Scott, derecha, planificadores de la Semana de la Historia de los Negros en la Universidad Andrews en 1974.

comenzó en la década de 1970, el sector afroamericano de la División Norteamericana fue apenas afectado.

La comunidad adventista de color también demostró su lealtad colectiva a la iglesia después del infame incidente de Rodney King en Los Angeles en 1992. En las pantallas de la televisión una nación aturdida observó primero a la policía que golpeaba a un negro que había sido arrestado y luego sobrevivió a una ola de tumultos ocurridos después del incidente. Los ministros adventistas negros exhortaron a tener paciencia y a buscar la reconciliación en vez de ceder a la venganza. Les recordaron a otros adventistas que un clima de división constituía una amenaza mayor que la actividad inmediata de grupos que incitaban al odio. Exhortaron a sus miembros a aprender de la historia que la tranquilidad interracial sólo ocurriría en el mundo venidero. Para enfrentar el futuro en este mundo imperfecto promovían la calma y el diálogo abierto a fin de prepararse para el siglo próximo cuando, dado el índice actual de crecimiento de la feligresía, las minorías en Norteamérica llegarían a ser la mayoría.

Sudáfrica

Los Estados Unidos no eran el único campo donde los adventistas experimentaban una situación traumática respecto a las relaciones entre miembros negros y blancos. Desde los primeros días de la presencia adventista en Sudáfrica, los dirigentes de la iglesia animaron sistemáticamente a los grupos étnicos a que trabajasen separadamente en la región. La Unión Sudafricana, formada en 1902, llegó a ser la organización matriz para todas las iglesias y actividades adventistas en el campo, pero a medida que brotaban asociaciones y misiones éstas asumían un carácter étnico definido. En general, los miembros de ascendencia europea y los de color, o personas con sangre mixta, formaban un sector de la iglesia mientras que los negros formaron su propia organización administrativa. La Unión Sudafricana administraba dos escuelas que eventualmente se transformaron en el Colegio Bethel, en Londres Oriental, dedicada primariamente a los negros, y el Colegio Helderberg cerca de la Ciudad del Cabo, una institución predominantemente para blancos.

La separación de negros y blancos era una forma de vida que llegó a legalizarse en 1948. Lo que siguió fue una secuencia de medidas legislativas que regulaban casi cada aspecto de la vida —casamiento, empleo, movilidad, educación, propiedad y relaciones sociales— y que restringían a los negros y favorecían a los blancos. Una de las nuevas leyes más reveladora fue la Ley de Areas de Grupo de 1950, que asignaba a los negros a estar en su supuesta tierra natal. El *apartheid*, un sistema legalizado de separación racial, había llegado a ser una realidad. Los adventistas eran observadores de la ley, aunque a algunos la conciencia los molestaba.

Dentro de la Unión Sudafricana los negros y los blancos mantenían una apariencia de unidad pero comúnmente se dividían en diferentes comités para llevar a cabo la administración de la iglesia. Esta práctica terminó en 1956 cuando los negros establecieron oficinas centrales separadas. Diez años más tarde, en el congreso de la Asociación General de 1966, las uniones separadas para negros y blancos adquirieron un carácter oficial. La Unión Sudafricana heredó el Colegio Helderberg mientras que la Unión del Sur recién formada asumió el control del Colegio Bethel. Excepto por dos diferencias, las dos organizaciones abarcaban el mismo territorio. La Unión Sudafricana para los blancos no incluía Lesotho y Suazilandia, que eran áreas

exclusivas para los negros. La existencia de las dos uniones planteaba un número de problemas de los cuales uno de los más serios era la idea persistente de que la segregación eclesiástica era contraria a los ideales bíblicos de igualdad y unidad. La segunda cuestión era práctica. Resultaba difícil impedir que los no adventistas no creyesen que había dos iglesias adventistas en Sudáfrica.

Durante quince años las dos uniones funcionaron lado a lado. En 1981 la Asociación General intentó encarar la inquietud que causaba esta situación al pedir a W. Duncan Eva que presidiese una comisión para estudiar el problema de la desunión entre los adventistas sudafricanos. Las credenciales de Eva eran impresionantes. Era un sudafricano, había trabajado como presidente de la Unión Sudafricana y era un vicepresidente jubilado de la Asociación General. Durante dos semanas en mayo él y sus colegas visitaron el país para reunir información a fin de preparar las recomendaciones. Muchas escuelas adventistas estaban cerradas para los negros, los reglamentos en vigencia en algunas iglesias y asociaciones incluían disposiciones en pro de la discriminación racial, y las escalas de salarios eran más bajas en la Unión del Sur para negros.

No se produjo ningún movimiento tangible hacia la unidad como resultado de la comisión de Eva. En realidad, las circunstancias parecieron endurecerse en 1983 cuando las dos uniones sudafricanas se separaron de la División Transafricana para convertirse en campos adjuntos de la Asociación General, administrados directamente por esta entidad. Este estado de cosas continuó hasta que el Concilio Anual de 1990 nombró una segunda comisión para examinar nuevamente el problema. El presidente de la División Transeuropea, Jan Paulsen, presidió el grupo de trece miembros que incluía a Matthew Bediako, vicepresidente de la Asociación General, él mismo un africano de color, y los presidentes de las dos uniones sudafricanas. Tras un estudio de diez días en marzo de 1991, la comisión recomendó fusionar las dos uniones para el 31 de diciembre de 1991 y unificar todas las asociaciones para el 31 de diciembre de 1993.

La rapidez estipulada en las fechas del programa era mucho más sorprendente que la decisión en sí. La opinión mundial estaba firmemente opuesta a la segregación racial y dentro de Sudáfrica la agitación contra el sistema estaba constantemente en aumento. Entre las ironías en Sudáfrica estaban frases como "democracia plural" y "desarrollo separado", ambas análogas a la máxima estadounidense, "separados pero iguales". El obispo Desmond Tutu, un anglicano sudafricano que había ganado el Premio Nóbel de la Paz en 1984, llegó a ser un vocero especialmente firme y claro en favor de la unidad nacional. Los adventistas negros en Norteamérica urgían a poner punto final a la segregación racial, entre ellos Delbert Baker, director de *Message*, quien viajó dos veces a Sudáfrica a fin de preparar artículos para su público lector.

El Concilio Anual de 1991, reunido en Perth, Australia, aprobó las recomendaciones de la comisión, pero no sin algún debate. Algunos negros estadounidenses urgían a tener asociaciones separadas en Sudáfrica. Buscando un arreglo, Calvin Rock apoyó la propuesta de la unificación, pero probablemente expresó el sentimiento de la mayoría de los negros estadounidenses cuando objetó las declaraciones del documento que caracterizaban como errónea toda separación racial. Citando a las asociaciones de negros en los Estados Unidos como también a otras exitosas instituciones de

negros, señaló que en algunos niveles la separación había sido beneficiosa para los negros como también para la iglesia en general. Por su parte, los sudafricanos ya habían estudiado el ejemplo estadounidense de asociaciones separadas y habían decidido que no lo seguirían. La decisión esencial de unificarse no estaba en cuestión; el asunto era cómo designar un sistema que funcionase de la mejor manera posible en Sudáfrica. Al fin el concilio aprobó las recomendaciones eliminando la retórica controversial.

Reuniones separadas de la feligresía en noviembre en Bloemfontein, la sede de la Unión del Sur, produjeron una rápida aprobación en favor de la unidad por parte de los negros, pero los delegados blancos querían ver la constitución propuesta antes de votar. Un mes más tarde, sólo tres semanas antes de la fecha límite, 400 delegados de los dos campos sudafricanos se reunieron en el Colegio Helderberg a fin de preparar el documento de gobierno eclesiástico. Los representantes se reunieron separadamente, dependiendo de mensajes que iban y venían para comunicarse entre sí. El progreso fue lento hasta que Bediako, presidente de la sesión, seleccionó a quince de los delegados para reunirse a solas a fin de redactar el borrador de la constitución. Al día siguiente las dos delegaciones votaron la unificación en armonía con los términos del documento.

Inmediatamente la nueva Unión Sudafricana eligió a sus dirigentes. Resultó presidente Douglas Chalale, presidente de la Unión del Sur para negros. James Bradfield, presidente de la Unión Sudafricana, llegó a ser el vicepresidente, con Bertram Parkerson, un pastor de color, como el nuevo tesorero, y Hennie van der Ness, un blanco, como secretario. Tanto Parkerson como van der Ness habían sido administradores de la Unión Sudafricana para los blancos.

Sobre los hombros de estos hombres descansaban muchos problemas no resueltos, entre ellos, la fusión de las asociaciones. Esta tarea demostró ser más espinosa que la unificación de las uniones. La fecha límite del 31 de diciembre de 1993 pasó sin que ninguna de las doce asociaciones, misiones y campos se hubiesen fusionado, pero a fines de 1994 el Campo Negro de Natal se fusionó con la Asociación Blanca y de Color de Natal-Orange. Continuaban las discusiones entre las restantes asociaciones.

En el proceso de unificación estaba en juego el asunto administrativo clave de los salarios. La escala de pagos típicamente inferior en la ex Unión del Sur para los negros planteaba problemas financieros para las nuevas asociaciones que se estaban proponiendo. La cuestión



En 1991 se fusionaron las dos uniones en Sudáfrica, con lo que concluyeron los sistemas administrativos duplicados para las feligresías negra y blanca. Douglas Chalale, izquierda, llegó a ser presidente de la Unión del Sur de Africa que acababa de formarse. El y James Bradfield, ex presidente de la Unión blanca, se abrazan después de la fusión.

de fuerza de votos y de retención de cargos era un asunto relacionado. Cuando las uniones se unieron, la feligresía blanca y de color se aproximaba a los 22.000 miembros, en comparación con los 41.000 miembros negros. Mientras que los números sobre la feligresía favorecían a los negros, el apoyo de diezmos de los blancos y de los miembros de color era más fuerte. Surgieron dudas sobre cuántos cargos con salario podía financiar el nuevo sistema y quiénes los ocuparían. También, incluso después de la fusión, las nuevas asociaciones tendrían que desarrollar un sistema de administración equitativamente representativo.

Permanecían muchos efectos prácticos de la segregación. Los negros todavía vivían en sus sitios separados y los sentimientos personales de los adventistas individuales no siempre concordaban con las decisiones oficiales. En ocasión de la fusión en 1991, Bediako calificó a todos los procedimientos de un milagro. Mientras las uniones adventistas separadas habían llegado a su fin en Sudáfrica, estaba por verse cuántos de estos problemas de transición se terminarían a medida que el siglo XX se fuese acabando.

Los eventos nacionales en Sudáfrica fueron de una ayuda incuestionable para el movimiento de unificación entre los adventistas. A medida que se intensificaba el antagonismo mundial hacia la segregación racial, el sistema sudafricano mostró señales de resquebrajarse. Después de ser liberado de la prisión, Nelson Mandela, el líder espiritual del movimiento negro en Sudáfrica, fue elegido presidente de la república. La segregación racial estaba oficialmente muerta. Casi cinco años después de la unificación de la Iglesia Adventista, Roy Adams, un redactor asociado de color de la *Review* que visitó Sudáfrica, evaluó la actitud fundamental entre los negros, los blancos, los miembros de color y los asiáticos como optimista e indicó que estaban dispuestos a cooperar para que continuase el milagro de 1991 y se estableciese una Iglesia Adventista verdaderamente unificada.

La Unión Británica

En una escala menor, las tensiones entre los negros y los blancos también llegaron a un punto candente en la Unión Británica después de la Segunda Guerra Mundial como resultado de una afluencia de gente de varias partes de la Comunidad Británica de Naciones a Gran Bretaña. Para 1976 la población casi completamente blanca estaba visiblemente mezclada con inmigrantes de las Indias Occidentales, India y Pakistán. Algunos atribuyen este cambio en la población a las condiciones económicas pobres y a los cambios en las leyes inmigratorias en los Estados Unidos en 1952, pero cualesquiera hayan sido las causas, el impacto sobre la Iglesia Adventista fue fenomenal.

En 1953, después de más de sesenta años de presencia adventista en Gran Bretaña, la feligresía era de sólo algo más de 7.000, pero en el siguiente cuarto de siglo la iglesia añadió aproximadamente 6.000 miembros. El crecimiento era impresionante, pero los adventistas observadores plantearon preguntas en cuanto a la naturaleza del aumento de la feligresía. Según algunos cálculos la feligresía de miembros blancos durante estos años permaneció virtualmente estática, o posiblemente declinó, lo que significaba que los aumentos de la feligresía en la Unión Británica eran casi exclusivamente el resultado de un número creciente de inmigrantes adventistas o de conversos entre los negros en vez de un evangelismo productivo entre los blancos.

La mayoría de los adventistas negros de las Indias Occidentales emigraron des-

de Jamaica y trajeron consigo una herencia de un crecimiento de iglesia dinámico. Durante el cuarto de siglo que comenzó en 1950 la feligresía adventista en esa isla del Caribe se cuadruplicó mientras que el aumento en la Unión Británica fue solamente modesto. En algunos lugares las iglesias decayeron. Algunos argüían que el secularismo del siglo XX estaba infligiendo pérdidas entre los adventistas blancos y que la feligresía estaba sufriendo. Algunas iglesias para blancos se hicieron negras y otros argüían que las tensiones raciales eran la causa de que los blancos rehuyesen la iglesia. Los británicos acuñaron la expresión "huida blanca" para describir esta pérdida de feligresía blanca. Los adventistas podían debatir el problema que enfrentaban, pero era indiscutible el hecho de que los negros estaban convirtiéndose en una fuerza que debía tomarse en cuenta.

Para 1971 el número de adventistas negros había ganado suficiente atención como para producir una resolución en la reunión de la feligresía de la Unión Británica en la que se pedía que un comité representativo estudiase los nuevos desafíos que estaba suscitando la etnicidad. El 19 de mayo de 1973 los adventistas británicos observaron su primer Día de Relaciones Humanas, un sábado apartado para el estudio, la oración y la discusión abierta sobre los problemas étnicos en las asociaciones del Norte y del Sur de Inglaterra. E. H. Foster, el presidente de la Unión, animó a los pastores a predicar sobre la cuestión.

A mediados de la década los adventistas negros estaban a punto de alcanzar la feligresía de los blancos, pero los recién llegados no ocupaban un número proporcional de pastorados o cargos de liderazgo. En contraste con su papel en Gran Bretaña, en Jamaica ellos eran líderes de una iglesia vibrante que en 1975 contaba con más de 75.000 miembros. Aunque los británicos no practicaban una separación sistemática de las razas como en la segregación racial de Sudáfrica *(apartheid)* o en la segregación de los Estados Unidos, no era de sorprenderse que los negros interpretasen las circunstancias en las Islas Británicas como discriminatorias. Otras quejas incluían la falta de acceso de los negros a las escuelas adventistas y la disposición a excluirlos de la New Gallery (Nueva Galería), el centro evangelizador de Londres.

Los adventistas negros ya se habían organizado para encontrar una respuesta a sus problemas. En 1973 formaron el Foro de Laicos de Londres, y siete meses más tarde, en junio de 1974, esta organización comenzó a publicar *Comment* (Comentario), cuyas columnas ofrecían una constante descripción del drama de los negros. Foster acudió en su ayuda al proponer planes en el Concilio Anual de 1974 para suplir con más pastores al creciente sector negro de la iglesia. La Unión Británica había sido incapaz de transferir suficientes pastores negros desde el Caribe o graduar suficientes estudiantes ministeriales negros del Colegio Newbold como para satisfacer las necesidades de las iglesias de color. El obstáculo sustancial que enfrentó el plan Foster fue el del dinero, y para su gran chasco, la Asociación General no apoyó el Memorandum Foster, como llegó a conocerse su propuesta.

Durante los dos años siguientes hubo un debate en Gran Bretaña que giró en torno a la cuestión de la integración efectiva en oposición a una Asociación regional que siguiese el modelo de las de Estados Unidos. El impulso para una Asociación regional se originaba en la Asociación del Sur de Inglaterra y aunque los líderes de la Unión Británica preferían una mayor integración, se apartaron de su procedimiento habitual al someter la

decisión a un voto popular en octubre de 1976. Las instrucciones dadas en el *Messenger*, la revista de la Unión, indicaba a los adventistas que sólo se contarían las boletas firmadas, pero se aseguraba estricta confidencialidad de los resultados. Votó menos de la mitad de los miembros de la iglesia de Gran Bretaña, pero los que firmaron sus boletas derrotaron la propuesta por un margen de cinco a uno.

Por categórico que haya sido el voto, el *Comment,* con base en Londres, no permitió que el asunto muriera. Mientras que sus columnas continuaban argumentando en cuanto a los beneficios de una Asociación regional, algunos negros complicaron el problema al retener su diezmo, una práctica que puso en aprietos a la Unión Británica después que el *Sunday Observer* (Observador dominical), un diario destacado, informó al público que se estaban produciendo problemas en la Iglesia Adventista. La tensión sobre la así llamada guerra de diezmos y la cuestión de una Asociación regional llegaron a ser tan tirantes que el presidente de la Asociación General, Robert Pierson, dos vicepresidentes y el subtesorero de la Asociación General viajaron a Londres en marzo de 1978 para buscar un arreglo. La delegación de Washington se oponía a una Asociación regional y ofrecía en cambio un programa de alternativas que incluía propuestas para emplear más negros desde cargos secretariales a posiciones de liderazgo en las asociaciones y la Unión, reestructurar las juntas y los comités para incluir más representación de negros, fomentar la comprensión entre las razas y proveer un mejor acceso a los negros a los servicios denominacionales.

A la Unión Británica le quedó muy poco margen de elección fuera de insistir en una integración significativa y después de concordar con las recomendaciones, las pasó a las asociaciones. En su reunión constituyente dos meses más tarde, la Asociación del Sur de Inglaterra eligió a un director de actividades laicas negro y a un secretario negro, Silburn Reid, quien sucedió al presidente tres años más tarde. Una semana más tarde la Asociación Británica del Norte seleccionó a un secretario negro, Eric L. Henry. El personal de la Asociación General asistió a ambas reuniones constituyentes.

Dieciocho meses después de la visita de Pierson, los adventistas de Londres compraron una escuela secundaria católica en Tottenham, cerca de Londres. Un año más tarde, en octubre de 1980, comenzó a funcionar bajo el nuevo nombre de Escuela John Loughborough. Como director la junta directiva eligió a Orville Woolford de la feligresía de color, quien más tarde llegó a ser director de educación en la División Transeuropea. También apoyaron esta escuela representantes de los Altos Comisariatos de Guyana y del Caribe Oriental, el cónsul de Antigua, y el Alto Comisario de Jamaica, todos representando las culturas de color del Caribe, los que destacaron la naturaleza cultural internacional de la nueva escuela.

Sólo meses más tarde en 1981, terminó la carrera de once años de Foster como presidente de la Unión Británica. Su sucesor fue H. L. Calkins, presidente de la Asociación del Sur de California en los Estados Unidos y un desconocido en Gran Bretaña. El presidente de la Asociación General, Neal Wilson, asistió a la reunión constituyente cuando ocurrió este cambio administrativo. Resultó evidente el significado de su presencia en la reunión de cuatro horas de la comisión de nombramientos cuando les dijo a los delegados que Calkins había trabajado en medio de serios problemas étnicos en su Asociación estadounidense. Dos días más tarde Wilson desafió a los dirigentes de la

Unión Británica a mejorar la reputación de su campo, la que el mundo adventista consideraba como estancada. Habló de fuerzas biológicas y sociológicas que habían perturbado a la Unión Británica. Había poca duda en cuanto al significado de sus observaciones: los adventistas negros en la Unión Británica merecían más atención, el evangelismo entre los blancos era inefectivo, y quienes estaban en las oficinas centrales de la iglesia mundial esperaban un cambio.

Y más cambios estaban por suceder. En 1985 Cecil R. Perry llegó a ser el presidente de la Asociación del Sur de Inglaterra después de una carrera pastoral tanto en el Caribe como en Gran Bretaña. Seis años más tarde, en 1991, ocupó la presidencia de la Unión Británica. En ese entonces los adventistas en las Islas Británicas excedían los 17.000 miembros, casi todos ellos en las asociaciones Británica del Norte y del Sur de Inglaterra. Las misiones irlandesa y escocesa tenían una feligresía combinada de menos de 1.000 miembros. Los adventistas británicos habían trabajado esforzadamente para mantener unida su iglesia multicultural, pero persistía la preocupación sobre la declinación de la feligresía blanca, cuyas iglesias eran conocidas como las iglesias indígenas o nativas. Las preguntas sobre cómo revertir la tendencia no habían producido un éxito genuino.

Bajo el lema de "Reorganización o Racionalización" los nuevos dirigentes de la Unión comenzaron a discutir en cuanto al cambio, el cual giraba en torno a sugerencias para fusionar las asociaciones y misiones dentro de la Unión Británica o para eliminar la duplicación de esfuerzos a nivel de la Unión y de la Asociación. En 1994 la iglesia se encontraba en medio de un debate que abarcaba a toda la Unión. Perry hizo una encuesta en la Unión en busca de opiniones e ideas, cuyos resultados serían los temas para las deliberaciones del comité. No había soluciones fáciles, y a medida que el debate se intensificaba algunos malentendieron la actividad como propuestas para reorganizar a la Unión Británica siguiendo las líneas raciales.

Nuevamente la iglesia quedó en una situación embarazosa cuando dos diarios ampliamente leídos publicaron artículos en 1996 en los que se alegaba que a la base de la discusión estaba la contención racial. Negativas enfáticas de los dirigentes también estuvieron acompañadas de la admisión de que la Unión Británica estaba luchando con un problema que era progresivamente más difícil. Los oficiales de la Unión apelaron a los miembros para cultivar el espíritu fraternal y el amor cristiano mientras la iglesia buscaba la manera de resolver sus problemas de organización.

Mientras algunos continuaban careo-



Cuando la feligresía de color aumentó firmemente en Gran Bretaña, Cecil R. Perry llegó a ser el primer presidente de color de la Unión Británica en 1991.

terizando la declinación en la feligresía de los blancos como la "huida de los blancos", otros insistían en que muchos adventistas, especialmente los más jóvenes, habían llegado a tener una mentalidad más secular y consideraban la iglesia como irrelevante. En mayo de 1996, los dirigentes de la Asociación Británica del Norte admitieron que durante los últimos treinta años más de veinte iglesias adventistas habían desaparecido en su campo. Nadie en Gran Bretaña negaría que la comunidad cristiana en general estaba sufriendo de un interés declinante en asuntos espirituales. Mientras urgía en 1991 a que se le diese un nuevo enfoque al evangelismo, John Arthur, director ejecutivo de ADRA en la División Transeuropea, declaró que durante los quince años previos se habían cerrado 4.200 iglesias en el Reino Unido y otras 2.100 probablemente se disolverían en los siguientes diez años. Nuevamente, los números mostraban que los adventistas no estaban desvinculados de estas condiciones negativas. En respuesta a esta tendencia alarmante, E. R. Francis, el nuevo presidente de color de la Asociación Británica del Norte, nombró a un coordinador de evangelismo nativo para desarrollar métodos a fin de alcanzar a la población blanca.

Las circunstancias han experimentado un giro radical en la Unión Británica. Durante las últimas cuatro décadas del siglo XX en este campo de gente blanca, la Iglesia Adventista ha llegado a ser predominantemente inmigrante y de color, y los líderes negros han encontrado necesario establecer un director blanco de evangelismo para restablecer una conexión con la gente nativa o autóctona. Había ocurrido un cambio estructural en la Unión y en las asociaciones, pero la iglesia todavía estaba buscando un equilibrio entre proveer liderazgo y servicios pastorales a la feligresía de color que dominaba en número y al mismo tiempo reconocer que aproximadamente el 95 por ciento de la población general del país era blanca y todavía representaba el desafío evangelizador más impresionante. Por más que creían fuertemente en la unidad de una iglesia plenamente integrada y por sinceras que habían sido sus decisiones en pro de un cambio, los líderes de la Unión y de la Asociación continuaban enfrentando el dilema humano que el trasfondo cultural de los dos grupos étnicos había creado.

Otros asuntos de diversidad

Además de estos problemas de relaciones entre los negros y los blancos, emergieron otros aspectos de la etnicidad. Surgieron comunidades de inmigrantes en muchos lugares del oeste medio de los Estados Unidos durante la ola inmigratoria desde Europa que ocurrió en el siglo XIX y a comienzos del XX. A instancias de Elena de White, la Asociación General dio más atención a estas minorías al establecer el Departamento Extranjero en 1905. Los cambios en las leyes de inmigración de los Estados Unidos retardaron la afluencia inmigratoria en la década de 1920, pero mientras duró el movimiento inmigratorio los adventistas organizaron iglesias y hasta programas de colegio para algunos de los núcleos más numerosos de residentes no estadounidenses, particularmente miembros alemanes y escandinavos. Las iglesias étnicas individuales nunca desaparecieron de Norteamérica, pero con el tiempo la segunda y tercera generaciones se asimilaron culturalmente dentro de la sociedad estadounidense, y quedaron pocas evidencias de la ola de la inmigración europea. El Departamento Extranjero llegó a ser la Oficina de Misiones Domésticas en 1918 y terminó sus funciones en 1951.

Fue diferente con el sector hispano de la iglesia. A lo largo de los casi 3.200

kilómetros [2.000 millas] del límite contiguo entre México y Estados Unidos brotó una franja de iglesias de habla hispana a partir de 1899, que funcionaban dentro de las organizaciones de las asociaciones existentes. La feligresía de estas congregaciones estaba compuesta mayormente por ciudadanos de los Estados Unidos de ascendencia mexicana. A medida que se desenvolvía el siglo XX, la adversidad política y social en sus países nativos y una esperanza de mejores condiciones de vida produjeron una afluencia de inmigrantes desde México, las islas del Caribe y América Central y del Sur. Los resultados fueron grandes sectores hispanos en muchas ciudades importantes de los Estados Unidos. Entre esas comunidades había muchos adventistas.

Estos inmigrantes trajeron consigo una tradición de evangelismo vigoroso que hacía de América Latina una de las regiones de más rápido crecimiento en el mundo adventista. Para 1989 una combinación de chicanos, otros inmigrantes hispanos y nuevos conversos resultantes del evangelismo en idioma hispano en los Estados Unidos produjeron 400 iglesias de habla hispana en la División Norteamericana, esparcidas no sólo a lo largo del borde sur de los Estados Unidos sino también en otros centros hispanos. El evangelismo agresivo colocó a la feligresía hispana entre los sectores de más rápido crecimiento de Norteamérica, pero a diferencia de la comunidad negra, los adventistas de habla hispana no formaron asociaciones separadas. Muchos miembros hispanos más jóvenes tendían a unirse a las iglesias de los anglos, pero en tanto continuase el movimiento migratorio permanecería el deseo de conservar su identidad cultural. El evangelismo radial en el idioma español, el liderazgo en todos los niveles de la administración denominacional y una representación en los comités constituyentes fueron medios que usó la iglesia para reconocer a este creciente grupo étnico en la División Norteamericana. Poco después que Warren Banfield llegara a ser el director de la Oficina de Relaciones Humanas, la Asociación General nombró a Elías Gómez, un latinoamericano, para que fuese su asociado.

También aparecieron coordinadores del ministerio hispano tanto a nivel de las asociaciones como de las uniones. Cuando la División Norteamericana se reorganizó en el congreso de la Asociación General de 1990, Manuel Vásquez, nacido en los Estados Unidos y descendiente de primera generación de inmigrantes mexicanos, llegó a ser vicepresidente de la División a cargo del ministerio multilingüe. Al acercarse el fin del siglo XX, Vásquez estimó que Norteamérica incluía aproximadamente 110.000 miembros hispanos. Para conmemorar el siglo de adventismo entre los miembros de habla hispana desde su primera iglesia organizada en Arizona en 1899, produjo *La historia aún no contada*, un libro que describe los orígenes y el crecimiento del ministerio hispano en Norteamérica.

Similar a la experiencia estadounidense fue la de Australia donde la migración posterior a la Segunda Guerra Mundial creó una población nacida en el extranjero de casi dos millones a fines de la década de 1970. En febrero de 1978, una docena de pastores que representaban a nueve grupos étnicos se reunieron con dirigentes de asociaciones, uniones y de la División para planear métodos a fin de alcanzar a estas personas trasplantadas, muchas de ellas de países europeos comunistas. Publicaciones en diversos idiomas, programas radiales étnicos, congresos y campamentos de jóvenes llegaron a ser opciones adventistas corrientes para estos grupos. Como había

sido el caso de los adventistas negros y la comunidad hispana en Norteamérica, el sector étnico de Australia llegó a ser la parte de la iglesia que creció más rápidamente.

Los esfuerzos de los australianos tuvieron su impacto. Al comenzar la última década del siglo XX habían organizado 68 iglesias en 29 idiomas diferentes. Un conjunto de 18 pastores servía a esta feligresía creciente, lo que significaba que algunos ministros estaban conduciendo su trabajo en más de un idioma.

Cuando los líderes de la iglesia dirigieron un llamado a los adventistas para dedicar más atención a la feligresía étnica, éstos concentraron su interés en los feligreses aborígenes. El adventismo desde hacía mucho tiempo había extendido sus esfuerzos a esta minoría australiana, pero en enero de 1993, los australianos condujeron en Perth el Instituto de Australia Occidental para el Ministerio Aborigen, una ocasión para que se reuniesen los blancos y los negros a fin de trazar planes para cooperar juntos y para promover el avance de la iglesia. Fue la primera reunión de tal índole en la historia del adventismo en Australia. Un pastor aborigen confesó que por primera vez en su carrera se sintió aceptado en la iglesia. La reunión de Perth precipitó un torrente de artículos en el *Record* del Sur del Pacífico, la revista de la División, y cartas al director discutiendo el racismo en Australia, todas reminiscentes de la retórica ya oída en los Estados Unidos, Sudáfrica y la Unión Británica.

La experiencia australiana fue aun otro capítulo en la historia en proceso del impacto de las poblaciones mixtas dentro del mundo adventista y cómo los dirigentes de la iglesia manejaban este problema con raíces profundamente humanas. Durante la última mitad del siglo XX la población del mundo se volvió más móvil y cuando personas de una parte del globo enfrentaban problemas amenazadores era más fácil para ellos trasladarse en masa a lugares más favorables. Personas de todo el mundo reclamaban su derecho a los beneficios de los principios de libertad e igualdad que las democracias occidentales abrazaban, y la extensión de la tecnología y la educación suscitaba nuevas expectativas en materia de dignidad y valor humanos. La tradición de una sociedad dirigida por la raza caucásica no sólo parecía crecientemente no realista sino opuesta al espíritu del mundo posterior a la Segunda Guerra Mundial.

La Iglesia Adventista no era inmune a estas tendencias. Los cambios de población inevitablemente incluían a miembros de iglesia que planteaban problemas lingüísticos y culturales cuando aparecían en grandes cantidades en los países anfitriones. Con un aumento agudo de la feligresía entre las poblaciones no occidentales y semioccidentales, el aspecto general de la iglesia también cambió de un color blanco a tonos más oscuros. Pero como la matanza de adventistas entre las tribus hutu y tutsi en Rwanda lo demostró en 1994 y 1995, las disputas étnicas no siempre se limitaban a blancos contra personas de piel oscura. A veces la presencia persistente del liderazgo blanco/caucásico ejercía una influencia moderadora en las disputas étnicas locales.

Era inevitable que tarde o temprano los dirigentes adventistas tuviesen que aplicar alguna forma de representación proporcional al diseñar la infraestructura del gobierno de la iglesia. A los principios democráticos seculares de libertad e igualdad los cristianos añadían el ideal bíblico de fraternidad, pero a pesar de estas nobles nociones la iglesia seguía siendo una organización humana. Probablemente era esperar demasiado que la iglesia mundial adventista pudiera pasar por ese profundo cambio que suponía

una diversidad étnica sin experimentar fricciones. Aunque afectada por estos problemas y afeada por las cicatrices del conflicto, al fin del siglo XX la iglesia permanecía unida y más decidida que nunca a evangelizar el mundo, un testimonio en favor de la influencia superior del Espíritu de Cristo que motivaba su misión y sostenía su identidad.

Lecturas sugerentes para este tema

Los Estados Unidos:

Anna Knight, *Mississippi Girl: An Autobiography* (1952), es un relato personal absorbente de la carrera de una hija de ex esclavos que llegó a ser la primera misionera negra enviada por cualquier denominación al mundo no cristiano.

Jacob Justiss, *Angels in Ebony* (1975), contiene material valioso sobre las relaciones entre negros y blancos en los Estados Unidos.

J. R. Spangler, Warren Banfield, Elías Gómez, "Policies alone are not enough", *Ministry*, febrero de 1981, pp. 4-6, examina la cuestión de los reglamentos frente a las actitudes para resolver problemas étnicos.

Warren Banfield, "Adventists and Race Relations", *Adventist Review*, 11 de enero, 1990, pp. 14-18, repasa la historia de las relaciones entre los negros y los blancos en Norteamérica.

Delbert Baker, "Regional Conferences, 50 Years of Progress", *Id.*, 2 de noviembre, 1995, pp. 11-15, resume la historia de las asociaciones de color en Norteamérica.

__________, *Telling the Story* (1996), es una colección reveladora de documentos y materiales referentes al crecimiento del adventismo en la América de color.

Louis B. Reynolds, *We Have Tomorrow* (1984), caps. 11-18, describe el crecimiento del adventismo entre los negros en Norteamérica hasta convertirse en un movimiento floreciente.

Henry Felder, "Race Matters: In and Out of the Church", *Spectrum,* t. 23, Nº 5, abril de 1994, pp. 47-53, analiza algunas de las sutilezas de las relaciones raciales entre adventistas en Norteamérica.

Acerca de Sudáfrica:

Delbert Baker, "Freedom, You, and Apartheid", *Message,* enero-febrero, 1987, pp. 4, 12, pide que se ponga fin a las hipocresías sobre la segregación negra en Sudáfrica.

Curt Dewees, "Whites and Blacks United in South Africa", *Spectrum*, t. 22, Nº

1, marzo de 1992, pp. 3-8, presenta un breve trasfondo de la segregación racial y su efecto sobre los reglamentos adventistas en Sudáfrica.

Matthew A. Bediako, "Miracle in South Africa", *Adventist Review*, 6 de febrero, 1992, pp. 12-13, es el relato presencial del autor sobre la unificación de los adventistas sudafricanos.

Roy Adams, "No Easy Answers", *Id.*, 9 de mayo, 1996, pp. 8-11, considera tanto los éxitos como las deficiencias de la unidad sudafricana después de cinco años de la unificación formal.

La Unión Británica:

Spectrum presenta dos puntos de vista opuestos sobre la situación en la Unión Británica a través de Dennis Porter, "Crisis in the British Union", t. 11, Nº 4, junio de 1981, pp. 2-12, y Jeanie Picart, "The British Union: Some Comments on the Issues", *Id.*, pp. 13-15.

E. H. Foster, "Racial Representation in the Seventh-day Adventist Church in the British Isles", *Messenger* [Unión Británica], 21 de abril, 1978, pp. 1-2, bosqueja el plan para rectificar las cuestiones étnicas en la Unión Británica.

Id., 24 de julio, 1981, incluye varios artículos sobre la resolución de la cuestión de la diversidad en la Unión Británica. De especial interés son los comentarios de Neal Wilson, p. 20.

Ministerio hispano en los Estados Unidos:

Myrtle A. Pohle, *The Truth Seekers* (1980), es un relato popular de la primera comunidad hispana adventista en los Estados Unidos.

Viola M. Payne, *Tres ángeles sobre Rancho Grande* (1980), narra la introducción del adventismo en Nuevo México a comienzos del siglo XX.

Manuel Vásquez, *La historia aún no contada* (2000), un relato denso de información sobre el ministerio hispano en la División Norteamericana, Unión por Unión.

Spectrum, t. 25, Nº 2, diciembre de 1995, presenta varios artículos referentes a la diversidad en la División Norteamericana, especialmente respecto al crecimiento de la feligresía hispana. Ver Edwin I. Hernández, "The Browning of American Adventism", pp. 29-50, el cual sugiere cambios en la iglesia como resultado del crecimiento de la feligresía entre las minorías étnicas.

CAPÍTULO 31

Adversidades internacionales requieren ajustes

Habría sido una experiencia excitante para los 3.500 adventistas que en 1863 se organizaron como Iglesia Adventista del Séptimo Día ver a los 9.500.000 miembros en 1997. Además de su número, el cambio más notable de la feligresía era su composición. En 1996 menos del 10 por ciento de los adventistas vivían en Norteamérica, donde la iglesia se había organizado 130 años antes. En aquellos primeros años nadie sugirió que los conversos vendrían fácilmente. Jesús mismo había dicho que el camino al reino de los cielos era estrecho y que habría relativamente pocos viajeros. Pero también les había dicho a sus seguidores que fuesen a todo el mundo y enseñasen a todas las naciones.

Los adventistas creían que la formación de una feligresía mundial también significaba definir quiénes eran miembros e integrarlos a una organización mundial. Fue en este último punto que la denominación enfrentó dificultades enormes a medida que avanzaba el siglo XX. La rivalidad entre esferas de influencia capitalista y comunista amenazaba con aislar partes de la iglesia de sus oficinas centrales. Hablando en términos generales, a la iglesia le resultó más fácil llevar adelante su trabajo en regiones capitalistas, pero como no podía descuidar otras áreas tuvo que encontrar maneras para compensar la comunicación debilitada o la completa separación desarrollando técnicas de organización y métodos para comprender a las poblaciones adventistas aisladas.

El problema producido por los trastornos económicos durante la década de 1930 fue mundial. La combinación de una marea creciente de nacionalismo que siguió a la desintegración de los imperios coloniales y de las dificultades económicas derivadas de la Gran Depresión forzó a los dirigentes de la iglesia a depender cada vez más del liderazgo nacional. Por más que la denominación estaba consagrada a la comisión evangélica, probablemente los adventistas no estaban preparados para el desarrollo rápido de la feligresía en los últimos 25 años del siglo XX, o para el impacto que una feligresía

predominantemente no estadounidense tendría sobre la iglesia. Las mayores ganancias de miembros ocurrieron en Latinoamérica y África. Preguntas sobre el aislamiento y cómo mantener una iglesia integrada surgieron en partes de Europa, Asia y, en un grado limitado, en Latinoamérica.

Las condiciones económicas estimulan el liderazgo nacional

En 1907, apenas algo más de tres décadas después que J. N. Andrews fuera a Europa, los adventistas empleaban a más de 800 misioneros, un promedio de un misionero por cada setenta miembros en los Estados Unidos, el punto de origen para la vasta mayoría de los obreros en el campo misionero. Los 21.000 adventistas que había en ese entonces fuera de Norteamérica ascendían aproximadamente a un cuarto de la feligresía total de la denominación. Catorce años más tarde, en 1921, la oficina de estadísticas de la iglesia informó que por primera vez los miembros fuera de Norteamérica superaban en número a los adventistas en Estados Unidos y Canadá, pero que la División Norteamericana seguía siendo el campo más grande. Esta relación continuó durante 59 años más, pero los adventistas estadounidenses, aunque aumentaban en su número total, mermaban en su proporción, hasta que en 1979 la División Interamericana se adelantó con casi 650.000 miembros en comparación con los aproximadamente 600.000 de Norteamérica. Después que se tabularon las estadísticas en 1996, cinco divisiones estaban por delante de Norteamérica, cada una con una feligresía que excedía la cifra de 1.100.000. Interamérica todavía encabezaba la lista con más de 1.600.000 miembros.

La iglesia retenía el inglés como la *lingua franca*. Ciudadanos de los Estados Unidos continuaban en la presidencia de la Asociación General [hasta la elección de Jan Paulsen, de Noruega, en 1998], y los adventistas mantenían sus oficinas centrales en la vecindad de Washington, D. C., pero la apariencia de la iglesia en 1996 ofrecía cambios radicales en comparación con el aspecto que tenía escasos 25 años antes. Si bien había sido difícil manejar problemas de diversidad en la iglesia, los adventistas llegaron a comprender que el surgimiento de un liderazgo étnico y nacional coincidía con una feligresía floreciente.

Por largo tiempo los adventistas habían predicado que los misioneros debían ser sensibles a las culturas en las cuales trabajaban y que los obreros nacionales debían asumir la responsabilidad de sus campos nativos. La clave era tener conciencia de las diferencias étnicas. Desde Honduras un misionero escribió en la *Review* en 1904 que era peligroso tratar de americanizar a la gente y que los obreros debieran observar las costumbres locales. Carlyle B. Haynes, presidente de la División Sudamericana desde 1926 a 1930, mantuvo un flujo constante de artículos en la revista de la División promoviendo lo que él llamaba sostén propio, lo que significaba que los sudamericanos deberían depender de ellos mismos en materia de recursos humanos y financieros. Argumentó persuasivamente que los obreros de Norteamérica gastaban miles de dólares y mucho tiempo en viajes y licencias *(furloughs)*, en aprender un nuevo idioma y en aclimatarse a un nuevo ambiente. Aun así, algunos misioneros tenían carreras muy cortas. El ahorro sería enorme si los obreros nacionales dependieran de sus propios recursos. Tan impresionado se sintió el presidente de la Asociación General, W. A. Spicer, con los argumentos de Haynes que el presidente de la División Sudamericana tuvo la oportunidad

de presentar sus puntos de vista a los adventistas europeos.

No todos los dirigentes de la iglesia estuvieron de acuerdo con Haynes, y a pesar de todo su consejo y de recomendaciones semejantes de otros, el ponerlos en práctica fue algo que ocurrió lentamente. Muchos se sentían inclinados a no confiarles puestos de liderazgo a obreros nacionales en África, Asia y Latinoamérica hasta que se hubiesen occidentalizado totalmente. Por su parte, a muchos adventistas de esas regiones les resultaba difícil evitar un resentimiento hacia actitudes que consideraban que eran un reflejo del imperialismo. A medida que el siglo XX seguía su curso, las circunstancias del mundo, antes que las decisiones voluntarias, forzaron a la iglesia a confiar en el liderazgo nacional. La fuerza impulsora detrás del primer paso importante en este rumbo fue el caos económico en la década de 1930.

La relativa prosperidad durante la década de 1920 hizo que las ofrendas de la iglesia sostuvieran las misiones mundiales un 125 por ciento por encima de la década previa. Durante el mismo período la iglesia envió aproximadamente 1.600 misioneros, un aumento de alrededor de 25 por ciento respecto a la década anterior. En la secuela de los reveses de la Gran Depresión en la década de 1930, las divisiones mundiales redujeron sus llamados de misioneros y aumentaron la proporción de obreros nacionales. Mientras tanto, la iglesia creció de aproximadamente 200.000 en 1920 a 500.000 en 1940, y casi dos tercios de ese aumento ocurrió durante la década financieramente pobre de 1930. Este crecimiento sucedió a pesar del hecho de que los designados para el campo misionero se redujeron a menos de 1.100 durante la década de 1930 y las ofrendas para el sostenimiento de las misiones subieron sólo un 10 por ciento.

Los dirigentes nacionales de la iglesia no perdieron la lección que estos números enseñaron. Los años de trastorno económico fueron difíciles, pero la iglesia no solamente sobrevivió sino que el índice de crecimiento de la feligresía permaneció elevado en muchos campos mundiales. En Interamérica el ritmo en realidad aumentó a 141 por ciento para la década de 1930, el más alto de cualquier campo mundial. En África y partes de Asia el índice de crecimiento disminuyó sólo levemente durante los años difíciles en la economía, rondando en torno al 100 por ciento. En contraste, en Norteamérica, Australasia y Europa, todas áreas predominantemente de población blanca, el crecimiento fue notablemente más lento. Europa informó el índice más bajo para la década, 36 por ciento.

Nada podría haber probado mejor los argumentos de Haynes que las estadísticas del mundo en desarrollo durante la Gran Depresión. Cuando debido a la adversidad económica se vieron forzados a depender menos de los Estados Unidos en materia de dinero y gente, los adventistas de lo que vino a llamarse el mundo en desarrollo demostraron que estaban a la altura de las circunstancias. Es verdad que los estadounidenses retenían cargos de liderazgo máximo en las misiones mundiales durante los años de privaciones, pero los informes muestran que los tiempos financieros difíciles habían producido un aumento sin precedentes de la participación nacional en los asuntos de la iglesia. Un ejemplo notable fue China, donde el número de obreros extranjeros permaneció constante durante los años 1930 a 1936 mientras que los obreros nacionales aumentaron en 388.

La iglesia en la Europa Comunista

La política mundial antes, durante y después de la Segunda Guerra Mundial

forzó a la iglesia a dar otro paso gigante para depender del liderazgo nacional. La comunicación entre la Unión Soviética y los Estados Unidos, en el mejor de los casos, fue difícil desde las postrimerías de la década de 1920 en adelante, lo que dejó a los adventistas rusos librados a sí mismos. Además las coaliciones bélicas durante la Segunda Guerra Mundial separaron partes adicionales de la iglesia de la administración de la Asociación General. En 1950 un bloque de naciones comunistas se extendía desde Europa oriental a través de la Unión Soviética hasta el océano Pacífico. Desde Polonia en el norte hasta Bulgaria y Yugoslavia en el sur, los adventistas en Europa oriental permanecían como parte de las divisiones administrativas de la iglesia ya existentes, pero la Guerra Fría hacía difícil la comunicación con algunos países, si no imposible en algunos casos. Después de la guerra, la iglesia no recibía informes oficiales de los adventistas en la Unión Soviética y sólo intermitentemente desde Bulgaria. La Misión Adventista de Albania, sólo de tamaño embrionario, virtualmente cesó. Mientras que había sido común que los europeos ocupasen puestos de liderazgo desde los primeros días de la presencia adventista en el continente, el bloque comunista posterior a la guerra impedía que la Asociación General restaurase una estructura administrativa bien integrada después que terminaron las hostilidades.

El período de más de cuarenta años de dominación comunista que siguió en Europa oriental les enseñó a los adventistas a sobrevivir bajo restricciones penosas y presupuestos escasos. En 1957, en el apogeo de la Guerra Fría, los adventistas en la Unión Soviética y sus estados satélites totalizaban la cifra aproximada de 130.000 miembros. De ese número más de 90.000 estaban en Europa oriental. En Alemania Oriental y Yugoslavia la iglesia pudo con el tiempo operar escuelas, y en Polonia contaba tanto con obra educativa como de publicaciones. A mediados de la década de 1970 la política se había distendido lo suficiente como para que los adventistas organizasen una institución educativa en cada país de Europa oriental, excepto Albania y Bulgaria. En adición a la oficina de publicaciones en Polonia, aparecieron nuevas empresas impresoras en Checoslovaquia, Alemania Oriental y Yugoslavia.

La feligresía fuera de la Unión Soviética ascendió a unos 100.000 miembros, pero país por país, el crecimiento de la iglesia era desparejo. En Hungría y Alemania Oriental el número de adventistas parecía disminuir. La organización adventista más grande entre los países comunistas de Europa fue la iglesia rumana, que creció de 31.000 a 47.000 miembros entre 1957 y 1975. Debido a la falta de informes, la denominación todavía dependía de cálculos aproximados respecto a la feligresía en Albania y Bulgaria. En adición al bloque de Europa oriental la iglesia calculaba que había 40.000 adventistas en la Unión Soviética.

Suaves deshielos en la Guerra Fría, que comenzaron en la década de 1970, permitieron que la Asociación General estableciese algún contacto con la iglesia adventista en la Unión Soviética. En 1975 delegados adventistas de la URSS (Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas) asistieron al congreso de la Asociación General en Viena, Austria. Tras el congreso, los dirigentes denominacionales acentuaron su representación del adventismo como una fuerza neutral desde el punto de vista político, pero dejaron pocas dudas en cuanto a su apoyo a la libertad religiosa como un derecho humano. Los dirigentes de la iglesia hicieron repetidos contactos con los adventistas soviéticos, hasta que en un gesto audaz, como un invitado al Kremlin para

hablar en febrero de 1987 ante el Foro Internacional en pro de un Mundo sin [Armas] Nucleares, Neal Wilson ofreció compartir la experiencia adventista en asuntos médicos con el gobierno soviético. Si bien no dejó ninguna duda de que los adventistas deploraban las proscripciones religiosas por las que el sistema comunista era bien conocido, también colocó su oferta de ayuda en forma inequívoca ante el Kremlin. Su mensaje no pudo haber sido más claro para el primer ministro y demás autoridades soviéticas: la iglesia es un agente de ayuda y de buena voluntad, y el cristianismo es un mensaje de paz.

Los hechos mostraron que si bien el comunismo había restringido agudamente la actividad religiosa en la URSS, no había creado un sistema completamente cerrado. Para ayudar a compensar la falta de preparación formal de los pastores, Jean Zurcher, secretario de la División Euroafricana, recibió una visa para viajar por toda la Unión Soviética a fin de conducir reuniones ministeriales en 1983. Aunque las vigilantes autoridades de gobierno nunca lo perdieron de vista, él predicó frecuentemente en la parte occidental del país y repasó las enseñanzas adventistas ante veintenas de pastores, algunos de los cuales viajaron desde Vladivostok en la costa del Pacífico para asistir. Zurcher informó que un año antes seis pastores de la Unión Soviética habían asistido a una conferencia bíblica en Alemania Oriental, tres de los cuales estaban en ese momento estudiando teología en Friedensau, en la República Democrática Alemana, y otros dos estaban inscritos en el Colegio Newbold, en Inglaterra.

Uno de los problemas que todas las denominaciones cristianas enfrentaron en la URSS y en los países de Europa oriental durante los años de la Guerra Fría fue el de si inscribirse o no ante el gobierno como organizaciones eclesiásticas oficiales a cambio del privilegio de adorar. Para los adventistas esta decisión llegó a ser crucial, porque en algunos casos los gobiernos requerían que los niños asistiesen a la escuela en sábado y le rehusaban al personal militar el derecho de negarse a portar armas. Los dirigentes adventistas en Rusia durante la década de 1920 habían decidido dejar estos asuntos librados a la conciencia del individuo en vez de emitir reglamentos generales para que los miembros de iglesia los siguiesen.

Desde los primeros años de la era stalinista un gran número de adventistas rusos se oponían a dicha reglamentación del gobierno, arguyendo que, además de consentir con una autoridad que no tenía el derecho de forzar su conciencia, tendrían que renunciar a creencias claves, tales como la obediencia a los Diez Mandamientos. En vez de someterse, formaron una iglesia adventista alternativa, los Adventistas Verdaderos y Libres. Mientras el gobierno imponía un control severo sobre todo tipo de adoración religiosa, la desavenencia entre los adventistas corrientes y los Adventistas Verdaderos y Libres permaneció como un desacuerdo interno, pero muchos de los líderes de los Verdaderos y Libres formaron un movimiento clandestino que apoyaba los derechos humanos.

Esta relación se volvió más complicada en la década de 1970 cuando la Iglesia Adventista en la Unión Soviética recibió permiso para inscribirse como un cuerpo oficial. A esto le siguió la organización de las asociaciones, pero muchos Adventistas Verdaderos y Libres persistieron en oponerse a esa sumisión a la autoridad pública. Se estimaba que a comienzos de la década de 1980 su número llegaba a decenas de miles. La reconciliación entre los grupos adventistas divididos se convirtió en un punto importante de la agenda de los dirigentes de la Asociación General a

medida que mejoraba su comunicación con los adventistas en la URSS, durante el período de reforma política doméstica en la década de 1980 conocida como *glasnost.*

En 1987 Konstantin Kharchev, presidente del Concilio de Asuntos Religiosos de la Unión Soviética, respondió a una invitación del presidente de la Asociación General, Neal Wilson, a visitar instituciones adventistas en los Estados Unidos. Acompañado por M. P. Kulakov, dirigente de la Iglesia Adventista en Rusia, recorrió hospitales denominacionales y el Centro de Comunicaciones adventista en California, donde les dijo a los empleados que una nueva comprensión de las relaciones entre la Iglesia y el Estado era parte de la nueva era de *glasnost.*

Glasnost también tuvo sus implicaciones internacionales. A veces durante la Guerra Fría, un clima de intranquilidad en Polonia, Checoslovaquia, Alemania Oriental y Hungría estallaba en abierta resistencia contra la dominación soviética, sólo para ser aplastada por la acción militar de la URSS. Coincidentemente con *glasnost*, la Unión Soviética distendió el férreo dominio sobre sus estados subordinados, lo que trajo la esperanza de una mayor libertad personal para los ciudadanos del imperio comunista. En 1987 el evangelista estadounidense Mark Finley condujo reuniones evangelizadoras abiertas en Gdansk, Polonia, incluyendo publicidad y un equipo de cincuenta personas que ayudó en programas sobre cómo dejar de fumar, conferencias contra el alcohol, y seminarios sobre nutrición y arte de cocinar. Delmer y Betty Holbrook, obreros jubilados de la Asociación General, informaron al mundo adventista en febrero de 1989, que recientemente habían dirigido reuniones en tres ciudades rumanas grandes, en las que destacaron los valores de la familia.



M. P. Kulakov, descendiente de un linaje de ministros adventistas, encabezó la obra adventista en la Unión Soviética comenzando en la década de 1970 hasta poco después que se derrumbó el sistema comunista y la Asociación General organizó una nueva División Euroasiática.

A pesar de estas señales que alentaban el optimismo, la atmósfera prevaleciente permanecía restrictiva. Comenzando a fines del verano y siguiendo en el otoño de 1989, la reacción contra años de represión se intensificó y la agitación estalló en demostraciones masivas. Dirigentes de la Iglesia Adventista protestaron oficialmente contra la política del gobierno en Checoslovaquia y Alemania Oriental, y algunos adventistas, estimulados por la tensión en aumento, se unieron a demostraciones contrarias al gobierno y hasta ayudaron a encabezarlas. Frente a este antagonismo creciente de origen popular, un régimen comunista tras otro cayó hasta que todo el sistema comunista en Europa oriental se desmoronó.

Esta tormenta política había estado muchos años en gestación, pero sorprendió a muchos a causa de su rapidez. Dos

años más tarde, en 1991, la misma Unión Soviética se derrumbó. Poco después, la mayoría de las quince repúblicas que habían formado la Unión declararon su independencia. Ni en los países de Europa oriental ni en la ex Unión Soviética murieron los partidos comunistas, pero su control de los gobiernos se desvaneció al igual que su campaña sistemática para cercenar la actividad religiosa.

Lo que siguió a estos eventos catastróficos fue un realineamiento de la Iglesia Adventista. En una Alemania que acababa de unificarse, la iglesia fusionó tres uniones en dos, Norte y Sur. Por primera vez en medio siglo líderes de la iglesia visitaron Albania. Se necesitaba una nueva estructura administrativa de la iglesia para tener en cuenta la desintegración de Yugoslavia en estados independientes y la separación de Checoslovaquia en dos repúblicas. Un año antes de que se desintegrara la Unión Soviética, la Iglesia Adventista en la URSS se había reorganizado para formar la División Euroasiática, pero después de 1991 los tres estados bálticos que habían recuperado su independencia —Estonia, Letonia y Lituania— se unieron a la División Transeuropea.

El efecto de estos cambios sobre la denominación fue electrizante. Por primera vez en décadas la Asociación General pudo comunicarse normalmente con algunas regiones. Un año después de la caída de la Unión Soviética, dirigentes de iglesia expatriados llegaron a Moscú para asumir puestos administrativos claves en la División Euroasiática, pero los obreros nacionales continuaron al frente de las asociaciones y las uniones. Al no desempeñar por largo tiempo las funciones tradicionales de la iglesia, los ministros en la División no tenían experiencia en organizar y conducir reuniones evangelizadoras, pero evangelistas de otras partes de la iglesia mundial entraron en un territorio una vez prohibido para predicar. Las multitudes, ahora libres de restricciones, respondían en grandes cantidades. De 1991 a 1996, inclusive, la feligresía en la ex Unión Soviética más que se triplicó, aumentando de 34.000 a aproximadamente 122.000, incluyendo las repúblicas bálticas que habían sido transferidas a la División Transeuropea. En el ex bloque comunista de Europa oriental los adventistas totalizaban más de 116.000 miembros en 1996 en comparación con unos 100.000 sólo seis años antes cuando cayó la cortina de hierro.

En el ex territorio soviético donde la iglesia nunca había establecido un programa formal para preparar pastores, ese rápido crecimiento impuso un esfuerzo considerable a la reducida cantidad de ministros. Cuatro años antes de que se derrumbara el gobierno comunista, los adventistas recibieron permiso para fundar un seminario en Zaokski, unos 95 kilómetros [60 millas] al sur de Moscú. Después de casi dos años de construcción, los primeros estudiantes ministeriales se inscribieron en 1989 y en 1993 se graduó la primera clase de estudiantes de teología, pero la necesidad de pastores excedía por lejos el número de los que salían del seminario. Para ayudar a enfrentar esta demanda la facultad del seminario organizó clases para ministros y otros dirigentes de la iglesia para repasar historia denominacional, doctrina adventista y métodos de liderazgo. Visitantes de colegios adventistas y de otros campos mundiales eran los instructores.

Poco después de conceder permiso a la iglesia para establecer un seminario en la URSS, el gobierno aprobó una casa publicadora de propiedad adventista, la que se levantó adyacente al seminario. En 1993 las prensas estaban produciendo literatura denominacional, incluyendo guías de estudio para la escuela sabática y publicaciones para los niños. En Tula,

menos de 80 kilómetros [50 millas] al sur de Zaokski, la iglesia erigió un centro de comunicaciones para producir programas de radio y televisión y para conducir una escuela bíblica por correspondencia. En 1995 Ted Wilson, presidente de la División Euroasiática, informó que el campo estaba plenamente organizado en departamentos con obreros extranjeros que dirigían sólo los departamentos de tesorería y educación, pero con obreros nacionales que ocupaban otros puestos.

Como resultado de su larga experiencia en un ambiente anticapitalista y antirreligioso, los adventistas en la División Euroasiática también enfrentaban otras dos serias deficiencias además de la escasez de pastores y de experiencia evangelizadora: una ausencia de templos y una aguda escasez de contadores preparados para velar por el dinero de la iglesia. Para corregir el primer problema la Asociación General dedicó una ofrenda mundial en 1997 para erigir santuarios o para convertir edificios existentes en iglesias. A fin de compensar la ausencia de tesoreros con preparación, la División organizó seminarios y clases intensivas para que obreros nacionales adquiriesen habilidades de contaduría. En 1997 el seminario añadió a su currículum un corto programa de contabilidad a fin de preparar administradores financieros para la iglesia.

El experimento de Europa con el comunismo les enseñó a los adventistas en los países socialistas a depender menos de la iglesia mundial y a contentarse con un papel no tan satisfactorio en los asuntos denominacionales. Los dirigentes de la iglesia mundial tenían que confiar que los adventistas en estos países aislados y semiaislados no se separarían en iglesias adventistas independientes. Una vez que terminó el experimento comunista, rápidamente se reanudaron las relaciones normales. Aunque los controles gubernamentales en el imperio comunista de Europa oriental habían entorpecido la administración de la iglesia e impedido una plena integración de la región al movimiento adventista mundial, la intensidad de los reglamentos del gobierno difería de país en país. Excepto en el caso de Albania, nunca se había cortado completamente la comunicación entre la Asociación General y los creyentes adventistas.

La organización de la iglesia que crecía rápidamente en la ex Unión Soviética reveló su flexibilidad y demostró que a pesar de amargas dificultades, los adventistas se habían aferrado tenazmente a su fe y mantenido leales a la autoridad central de la iglesia. En el espíritu de *glasnost*, Kulakov informó en el congreso de la Asociación General de 1990 que los adventistas en la Unión Soviética estaban a punto de organizarse de acuerdo con los procedimientos enunciados en los reglamentos de la denominación. No habían disfrutado de este privilegio dese 1928, pero la reforma había progresado suficientemente como para permitir a la iglesia un nuevo margen de autonomía. En la era posterior a la Guerra Fría era claro que el ateísmo científico que había enseñado el marxismo no había destruido al cristianismo en general, ni al adventismo en particular.

La iglesia en China

La pretensión del comunismo de ser un movimiento internacional que trasciende el nacionalismo puede haber sido un ideal frecuentemente citado, pero los eventos en Europa indicaban que el nacionalismo era todavía fuerte; a menudo prevalecía sobre la ideología. Aunque el mundo consideraba a los países de Europa oriental como satélites de la Unión Soviética, gradualmente desarrollaron su propio estilo de comunismo de acuerdo con sus intereses nacionales. A veces éstos estaban en conflicto con la Unión

Soviética y la tensión resultante contribuyó a la extinción del comunismo. Pero China era demasiado grande como para convertirse en un satélite del Kremlin, y aunque los dirigentes chinos adoptaron el comunismo, desde el comienzo decidieron tener su propia ideología. Aun más que el movimiento nacionalista chino bajo Sun Yat-sen en los primeros años del siglo XX, la revolución comunista en China representó un espíritu antiimperialista. Fue en China donde el nacionalismo y el comunismo se combinaron con más efectividad que en Europa y enseñaron a los adventistas que, además de ser un principio político, la autodeterminación puede ejercer una influencia arrolladora sobre la vida religiosa.

Durante el siglo XIX China llegó a ser un objeto de especial interés para los misioneros cristianos cuyo éxito dependía en gran medida de la protección de gobiernos imperialistas. En algunos casos hubo grupos religiosos que ayudaron a sus países de origen a redactar tratados que les daban derechos extraterritoriales a los misioneros cristianos, lo que los colocaba por encima de la ley local. Como resultado de esto se produjeron abusos. La relación entre el misionero y el converso chino era más similar a la de un amo y un trabajador que a la que hay entre hermanos. Para cuando empezó una actividad misionera adventista seria en los primeros años del siglo XX el resentimiento chino contra los cristianos se había intensificado.

Al mismo tiempo el país había degenerado en una condición casi feudal en la que había señores territoriales hostiles que batallaban entre sí. El futuro de la familia imperial estaba en duda. Las hostilidades entre China y Japón durante la década de 1930 complicaron aún más las cosas. La situación empeoró cuando el conflicto entró en la fase del Pacífico durante la Segunda Guerra Mundial. Los adventistas no pudieron evitar este caos político. En 1930 la Asociación General separó a China del resto de Asia para organizar una División separada con 9.000 miembros. A pesar de las condiciones inciertas en China, los dirigentes de la iglesia establecieron una cadena de centros médicos y escuelas.

A duras penas se había asentado el humo de la Segunda Guerra Mundial cuando estalló nuevamente la guerra civil. Esta vez los nacionalistas, encabezados por Chiang Kai-shek, que había controlado el país durante la guerra contra Japón, batallaron contra fuerzas comunistas dirigidas por Mao Zedong. Los obreros adventistas que regresaron a China en 1946 después de la Segunda Guerra Mundial disfrutaron sólo de un breve lapso para reconstruir la iglesia. Los adventistas chinos señalaron que la División China había cultivado una fuerte dependencia respecto a Norteamérica en materia de dinero y personal, aunque la relación de algún modo se había debilitado como resultado de la Gran Depresión cuando aumentó la proporción de obreros chinos. Con el propósito de continuar esa tendencia los obreros chinos pidieron en 1947 asumir la responsabilidad administrativa de la División China que había revivido.

Los dirigentes de la División mostraron completa desconformidad con esta propuesta, pero la rápida conquista comunista de China, que culminó en 1949, cambió totalmente los eventos. Durante este conflicto civil la División China trasladó sus oficinas de Shanghai a Hong Kong, pero tras la toma del poder por parte de los comunistas, los dirigentes expatriados de la iglesia cedieron todos los cargos administrativos de la iglesia a nacionales chinos, desde la División hasta las asociaciones locales.

Esta transferencia de autoridad no fue suficiente para satisfacer a los comi-

sarios chinos cuyos prejuicios antioccidentales y antirreligiosos pronto desataron una severa represión que destruyó la estructura de la iglesia y su relación con la sede mundial. Como resultado, los adventistas en China quedaron aislados de sus hermanos de creencia. En 1952 la División China dejó de funcionar y poco después se cerraron las uniones y asociaciones. Las instituciones de propiedad de la iglesia —la casa publicadora, los quince centros de atención de la salud y veintenas de escuelas— también pasaron a la historia. Algo que contribuyó a la pérdida de las propiedades de la iglesia fue la guerra de Corea, 1950-1953, cuando China y los Estados Unidos se encontraron peleando entre sí. Debido a que el gobierno chino percibía a la Iglesia Adventista en China como una organización estadounidense, congeló los bienes adventistas.

La desintegración de la Iglesia Adventista fue el resultado de problemas internos como también de la actividad del gobierno revolucionario de China. Según el punto de vista de David Lin, el primer secretario nacional de la División China, una de las causas principales de la repentina extinción de la iglesia fue la falta de libros de Elena de White, los que a su juicio habrían dado continuidad y estabilidad a los miembros de iglesia. En 1951 los adventistas chinos tenían sólo seis de los libros de ella.

Vinculada a esta opinión se hallaba la creencia entre algunos dirigentes chinos de que muchos adventistas no estaban verdaderamente convertidos, sino que se habían unido a la iglesia para mantener sus empleos o para mejorar sus posibilidades de ascender en la escala social. Lin recordó que después que el gobierno expropió la casa publicadora adventista, sólo un empleado pidió permiso para observar el sábado, a pesar de una invitación oficial a todos los empleados para que solicitasen el privilegio de guardar el sábado. También contribuyeron a la caída de la iglesia miembros políticamente activos cuyo recuerdo de circunstancias irritantes dentro de la denominación fomentó un espíritu anticolonial y estimuló su cooperación con la revolución.

A partir de 1958 los adventistas enfrentaron una nueva amenaza procedente del Movimiento Patriótico de la Triple Autonomía, una iniciativa de los cristianos chinos para estimular la autoadministración, el autosostén y la autopropagación del cristianismo. Esta organización comenzó en 1950 en respuesta al consejo del gobierno de que los cristianos chinos deberían controlar sus propias actividades religiosas en vez de jugar un papel secundario respecto a iglesias dominadas desde el extranjero. Originalmente los fundadores de la Triple Autonomía se proponían ayudar a las iglesias en asuntos como administración de edificios de iglesia, preparación y ordenación de ministros, y administración de seminarios, pero en 1958 sus dirigentes introdujeron la adoración unificada. Esta decisión agrupó a todos los cristianos protestantes en un solo conglomerado religioso, lo cual, en la práctica, significó el fin de las identidades denominacionales. Al adorar los sábados, los adventistas chinos mantuvieron una separación, pero aun esta diferencia llegó a ser extremadamente difícil durante la Revolución Cultural.

So pretexto de proteger el sentimiento contrarrevolucionario de China, este movimiento comenzó en 1966 cuando elementos radicales juveniles conocidos como los Guardias Rojos, lanzaron una ola de terror para trastornar las raíces culturales del país atacando a cualquiera de quien siquiera se sospechara que tuviese inclinaciones pro occidentales o que incurriese en otras desviaciones de la línea ideológica del partido. Incluso se cues-

tionaron muchas tradiciones chinas. El cristianismo, una religión traída a China por potencias imperialistas, fue un blanco incuestionable, y como resultado de las actividades de los Guardias Rojos todas las iglesias cristianas se cerraron. Sólo los cristianos más valientes, incluyendo a los adventistas, se atrevieron a conducir servicios semanales aun en sus hogares.

No se sabe plenamente de qué modo esta represión afectó a la feligresía adventista en China, pero mientras los excesos de la revuelta siguieron su curso en la década de 1970, la actividad cristiana estuvo casi paralizada. De cualquier manera algunos adventistas predicaban o escribían, y pasaban un tiempo en la prisión o en campamentos de trabajos forzados debido a su conducta contrarrevolucionaria. El último informe oficial enviado desde China a la Asociación General en 1951 declaraba que la feligresía adventista era de 21.168 miembros, una cifra que permaneció por 35 años en el informe estadístico de la denominación. En realidad, la cantidad exacta era probablemente mucho menor. Antes de la muerte de Mao Zedong en 1976 aparecieron señales de distensión política. Tres años más tarde, el gobierno comenzó a devolver los templos a sus usuarios.

Después de la revolución comunista, la Asociación General continuó manteniendo una pequeña Comisión China cuyas actividades eran limitadas, pero evidencias de una apertura trajeron nuevas esperanzas a los adventistas. No podía siquiera pensarse en restaurar a China como parte integral de la denominación, pero una Comisión de Asia Oriental que acababa de formarse pudo hacer arreglos para comunicarse con grupos de creyentes y prestar una ayuda discreta en una manera tal que no se provocaran represalias. Entre las primeras actividades que se llevaron a cabo estuvieron transmisiones radiales desde Hong Kong y Macao, un enclave portugués cercano, resto del pasado colonial. Originalmente las transmisiones eran en cantonés, pero más tarde se añadió el mandarín.

Aunque la Comisión de Asia Oriental era responsable ante la Asociación General, funcionaba bajo la guía de Samuel C. Young, presidente de la Misión de Hong Kong-Macao. Excepto por un período de cinco años, 1985-1990, cuando Carl Currie, un misionero a China de carrera, encabezó la comisión, los mismos chinos dirigieron sus actividades. Trabajando desde Hong Kong, este grupo expandió sus transmisiones radiales, desarrolló una escuela por correspondencia, estimuló la impresión de publicaciones adventistas en China, y de vez en cuando visitaba a creyentes adventistas en China. La comisión también promovió programas de estudio del idioma inglés.

El debilitamiento de la posición ideológica de China durante la década de 1980 abrió las puertas para una ola de actividad capitalista e hizo que a los cristianos chinos les resultara más fácil practicar su fe. Con la ayuda financiera de cristianos de todo el mundo, los cristianos chinos dedicaron una imprenta en Nanjing en 1987, la cual tenía la capacidad de producir medio millón de Biblias por año. En 1989 se estimaba que la asistencia a iglesias protestantes era aproximadamente de 5 millones de personas en 5.000 iglesias. Al mismo tiempo las iglesias en las casas se volvieron populares por varias razones, entre ellas, el apiñamiento de gente en los santuarios y el deseo de muchos cristianos de oír sermones y de adorar de acuerdo a una liturgia que armonizase con sus creencias personales en vez de lo que oían en las iglesias. Los cálculos de asistencia a las casas-iglesias oscilaban entre unos pocos millones y 50 millones.

La reanudación de la asistencia a la iglesia también revivió el papel del Movi-

miento Patriótico de la Triple Autonomía para el cual el Concilio Cristiano de China llegó a ser la agencia administrativa de las iglesias protestantes. Debido a que uno de los blancos de este movimiento era eliminar la identidad denominacional mediante la adoración unificada, las comuniones individuales como las conocía el mundo occidental no podían declarar que tuviesen miembros en China. Los conversos eran bautizados en el protestantismo, no en iglesias determinadas. Por lo tanto, los adventistas informaban creyentes que había en China, no miembros, pero en 1989 un cálculo inteligente de los adherentes al adventismo daba la cifra de 65.000, una cantidad varias veces mayor que el número de creyentes de sólo una década antes.

Por complacida que estuviese la iglesia con estos motivos para alentar optimismo, Samuel C. Young, que había llegado a ser secretario asociado de la Asociación General como también secretario de la Comisión de Asia Oriental, les recordó a los adventistas en 1989 que sus hermanos en China estaban todavía bajo el control del Movimiento de la Triple Autonomía. Por implicación, la actividad misionera como una vez se la conoció no era todavía posible. El apoyo moral y el dinero ayudarían, y se daría la bienvenida a obreros por períodos breves de servicio si poseían habilidades específicas en la profesión médica o en la enseñanza del inglés como segunda lengua. Era claro que China quería que su propio pueblo dirigiese sus propios asuntos.

El intento del Movimiento de la Triple Autonomía de producir una forma genérica de cristianismo condujo a China a una era postdenominacional, una forma de ecumenismo desconocida en Occidente. A pesar de este movimiento hacia la unidad, los adventistas solicitaron y recibieron permiso para adorar en sábado y para practicar otros elementos de su fe, con lo que retuvieron más de su identidad que muchas comuniones protestantes. En unos pocos casos los adventistas reclamaron ser dueños de templos y en consecuencia colocaron los carteles correspondientes, pero el Movimiento de la Triple Autonomía borró las líneas de distinción entre los adventistas y los otros grupos, especialmente en la mente de los creyentes más jóvenes que nunca habían experimentado una lealtad a una determinada denominación.

En 1994 los pastores adventistas ordenados al ministerio totalizaban unos veinte, lo que apenas era algo más que un gesto simbólico en comparación con el número total de creyentes adventistas, que se estimaba que entonces excedía los 150.000. La mayoría de los pastores tenían setenta años o más y eran sobrevivientes de la revolución comunista de fines de la década de 1940 y de la Revolución Cultural de las décadas de 1960 y 1970. Sin perspectivas de preparar ministros fuera del Movimiento de la Triple Autonomía, la identidad futura del adventismo en China estaba en cuestión. La carga del liderazgo entre los creyentes adventistas cayó sobre los hombros de los laicos, muchos de los cuales eran mujeres.

Con el propósito de promover más oportunidades para preservar la identidad del adventismo, una delegación denominacional encabezada por Robert J. Kloosterhuis, vicepresidente de la Asociación General, viajó a Pekín en 1994 para conferenciar con dirigentes del Movimiento Patriótico de la Triple Autonomía. Especialmente importante fue el pedido de que se concediese una cantidad limitada de enseñanza adventista en seminarios aprobados para beneficio de los futuros ministros adventistas. Si bien los funcionarios de la Oficina de Asuntos Religiosos Chinos no desairaron a Kloosterhuis, se mantuvie-

ron firmes en su intención de tratar a los cristianos como un solo grupo genérico. La delegación salió de China con las manos vacías, pero la iglesia mantuvo la esperanza de que con el tiempo los creyentes adventistas experimentarían mayores libertades.

Un año después de la visita de Kloosterhuis, Eugene Hsu, quien había llegado a ser el director de la Comisión de Asia Oriental, informó al congreso de la Asociación General en Utrecht que la actividad adventista en China estaba aumentando. Una corriente de Biblias y de literatura denominacional, incluyendo libros de Elena de White, pasaba de Hong Kong al interior de China. Cada semana la estación de radio de propiedad adventista en Guam, KSDA, transmitía 127 horas de programas en cuatro idiomas hablados en China. El personal de la oficina se mantenía ocupado respondiendo a centenares de cartas y lecciones de la Voz de la Profecía que enviaban los oyentes. A través de KSDA la Comisión de Asia Oriental transmitió también una serie de clases ministeriales llamadas el *Colegio del Aire*. Para ayudar a mitigar la escasez de líderes entre los creyentes adventistas, la comisión estaba preparando un curso de entrenamiento para laicos. Alrededor de una docena de ministros en perspectiva estaban estudiando en los Estados Unidos y las Filipinas.

Entre 1991 y 1995 más de 135 profesores adventistas de inglés fueron a universidades chinas y a otras instituciones y generaron considerable interés en asuntos bíblicos, lo que resultó en algunos bautismos. La presencia adventista en el Hospital Sir Run Run Shaw proveyó una oportunidad para compartir el mensaje adventista de salud en programas radiales semanales. La Asociación General y la Universidad de Loma Linda estuvieron auspiciando seminarios y talleres de educación sobre salud pública para fomentar cambios en el estilo de vida. Como resultado de un programa tal en Yanji, 275 nuevos creyentes asistían cada sábado a las casas-iglesias.

Durante una visita a Manchuria en 1994, Hsu verificó que en julio de 1992 casi 2.000 creyentes adventistas fueron bautizados, seguidos por 4.400 en 1993. Otros 3.000 dieron ese paso en 1994 después del viaje de Hsu. Hsu mismo predicó a 3.000 cristianos un domingo de mañana. Los adventistas le aseguraron que otros 2.500 asistían regularmente los sábados en el mismo edificio. Estos conversos eran primariamente el resultado del testimonio de laicos.

Al aproximarse el fin del siglo XX, los creyentes adventistas chinos experimentaban un conjunto diverso de circunstancias negativas y de bendiciones. Aunque las actividades de la Comisión de Asia Oriental, rebautizada con el nombre de Asociación del Este de Asia, habían sido útiles, este organismo fue primariamente un nexo con China antes que un instrumento para el gobierno de la iglesia. Los 219.913 creyentes chinos que se informaron en 1996 eran alrededor de diez veces más numerosos que el tamaño de la iglesia en 1950, y los dirigentes entre los adventistas chinos los consideraban como espiritualmente más fuertes. Las dificultades de las revoluciones comunista y Cultural habían sido severas, pero muchos confesaron que esas experiencias habían purificado a la iglesia de sus elementos inconversos. Ahora podían adorar sin ser molestados en templos y casas registrados, y podían distribuir publicaciones abiertamente. Dentro de los límites del Movimiento Patriótico de la Triple Autonomía podían bautizar conversos al cristianismo, sabiendo que se estaban añadiendo al número creciente de creyentes adventistas.

Irónicamente, el hecho de estar aislados del resto de la iglesia adventista

organizada salvó también a los creyentes chinos del debate sobre la ordenación de las mujeres. Las mujeres chinas que eran ordenadas como ancianas en las congregaciones locales también desempeñaban sin ningún subterfugio los deberes normales de un ministro, incluyendo los bautismos. Una mujer pastoreó a una congregación de 1.000 miembros en Wuxi, y una anciana de iglesia, de setenta años, bautizó a más de 1.100 conversos en 1992 y 1993.

En el lado negativo, el hecho de haber estado aislados por muchas décadas de la iglesia en general infligió pérdidas significativas. Las proscripciones de la Triple Autonomía contra el denominacionalismo eliminó la autoridad central de la iglesia e impidió que los adventistas identificasen con exactitud a los miembros, organizasen una iglesia legítima y planeasen programas evangelizadores abarcantes. Aun el proselitismo privado cayó bajo la reglamentación restrictiva. Los creyentes chinos conocían muy poco de la herencia del Movimiento Adventista, y la falta de una educación denominacional formal, sistemática, producía a veces malos entendidos y divisiones entre los creyentes. Los contactos entre los creyentes chinos y los adventistas del exterior todavía eran problemáticos en algunas ocasiones.

En 1994 la División del Lejano Oriente, formada en 1930 cuando la Asociación General colocó a China en una División separada, se reorganizó como la División de Asia y el Pacífico. Dos años más tarde se dividió en las Divisiones del Norte y del Sur de Asia y el Pacífico. Con este cambio la Asociación del Este de Asia llegó a ser una agencia administrativa de la nueva División del Norte de Asia y el Pacífico. Aunque China formó parte de ese mismo territorio, permaneció sin integrarse a la estructura administrativa denominacional.

Aparte del cumplimiento de la comisión evangélica, desde la posición ventajosa de los adventistas chinos el desarrollo del adventismo en China fue positivo más allá de toda duda: durante casi medio siglo los adventistas chinos habían sobrellevado sus problemas y proclamado su fe sin depender del apoyo monetario externo ni del liderazgo extranjero. A pesar de los cambios, los creyentes adventistas en China permanecieron separados de la organización mundial, pero los dirigentes de la iglesia chinos en Hong Kong, Seúl y en la sede central de la Asociación General se apresuraron a destacar las ganancias de la iglesia antes que explayarse en los obstáculos que subsistían. Para los adventistas la segunda mitad del siglo XX en China había sido una lucha ardua contra realidades políticas que había probado al máximo su temple. Despojada de su identidad y de sus instituciones que procedían de una era anterior, la iglesia asumió una nueva forma para adaptarse al ambiente. Ahora los más de 200.000 adherentes, sólo una comunión de creyentes, estaban creciendo rápidamente y eran un testimonio del atractivo universal del Evangelio.

La experiencia adventista en Cuba

Aunque sin afectar a tantos adventistas como en Europa oriental, la Unión Soviética o China, el caso de Cuba fue igualmente problemático para la iglesia. Desde sus madrigueras en las montañas de la Sierra Maestra en la provincia de Oriente, una banda de rebeldes encabezada por Fidel Castro lanzó un hostigamiento incesante contra el gobierno de Batista en noviembre de 1956, a quien finalmente expulsaron de La Habana el 1º de enero de 1959. Durante los dos años siguientes las condiciones políticas se deterioraron hasta que en 1961 los Estados Unidos cerraron su embajada cubana.

Al no tener protección diplomática, los adventistas estadounidenses que dirigían la iglesia hicieron rápidamente sus maletas. Antes de trasladar las oficinas de la Unión Antillana a Puerto Rico, el secretario de la Unión organizó la iglesia en Cuba con obreros nacionales a su cargo, y en un gesto de buena voluntad expresó su confianza de que los hermanos cubanos podrían manejar los asuntos de la iglesia en forma eficaz. Poco después de su ruptura con los Estados Unidos, Castro se declaró marxista e implementó un programa para clausurar la actividad religiosa. El efecto práctico de estos eventos fue que se cortaron los lazos formales entre los adventistas cubanos y la denominación en general. La iglesia mantuvo tenazmente en marcha su colegio en Santa Clara, pero eventualmente lo trasladó a Puerto Rico.

La separación de Cuba fue especialmente mortificante para la iglesia. La isla estaba a menos de 160 kilómetros [100 millas] de los Estados Unidos; en su capital la División Interamericana había establecido su sede central en la década de 1940, y fue en Cuba donde los adventistas tenían uno de los colegios más promisorios de Interamérica. Desde la primera mitad del siglo XIX algunos estadounidenses habían mirado codiciosamente esta colonia española y hablaban de ella como si debiera pertenecer a los Estados Unidos. Después de la Guerra Hispanoamericana en 1898, los Estados Unidos declararon a Cuba un protectorado, ocuparon la isla y guiaron los asuntos cubanos en forma paternalista. Fue bajo el amparo de esta relación especial que los obreros adventistas entraron en la isla en 1903.

Por bien intencionada que puede haber sido la política de los Estados Unidos, no aplacó el extendido resentimiento cubano por la intervención estadouni-



El Colegio de la Unión Antillana en Cuba, cuya foto de 1950 se ve aquí, estaba convirtiéndose en una de las instituciones más prominentes en la División Interamericana antes de la revolución de 1959. Debido a que las actividades del colegio fueron prácticamente interrumpidas, la Unión Antillana trasladó la institución a Puerto Rico.

dense y la privación de la independencia que ellos pensaban que era suya. Con el tiempo esta actitud se manifestó en los asuntos de la iglesia. En una reunión oficial de los miembros de la iglesia en 1940, cinco años después de convertirse en una Asociación, la insatisfacción de los cubanos debido a una falta de representación nacional en los comités estalló en un disentimiento abierto. La disputa continuó desde julio de 1940 a enero de 1941. Finalmente ambos bandos hicieron las paces al dividir a Cuba en dos asociaciones, una con un presidente cubano y un secretario tesorero estadounidense, y la otra con esos cargos invertidos. Por la época cuando Castro asumió el poder en 1959, los adventistas habían estado trabajando en Cuba por unos 55 años y tenían una feligresía que se aproximaba a los 5.500 miembros. En 1961, cuando los adventistas cubanos ganaron un control completo de la iglesia en la isla, no había margen para esa negociación y componenda que habían caracterizado el arreglo efectuado en 1940.

A medida que se estrechaba el lazo en torno a la actividad religiosa, los adventistas dejaron de distribuir publicaciones, detuvieron las reuniones evangelizadoras y redujeron seriamente su programa educacional. Al igual que otros estados comunistas en Europa y Asia, Cuba profesaba garantizar la libertad religiosa, pero nuevamente, a semejanza de otros gobiernos comunistas, la libertad constitucional de Cuba se extendía sólo a las creencias personales y excluía la práctica y el proselitismo sin trabas, ambos considerados como contrarrevolucionarios. Con la actividad adventista reducida a apenas algo más que la realización de reuniones de iglesia corrientes, sin una comunicación con la iglesia mundial excepto por medios muy discretos, los miembros de iglesia cubanos pasaron aislados el resto de la década de 1960 y la mayor parte de la de 1970.

Al regresar de una visita a Cuba en 1967, E. W. Pedersen, un ciudadano danés y secretario de campo de la Asociación General, reaseguró al mundo adventista que la organización de la iglesia, las creencias denominacionales y la conducción de las reuniones de la iglesia estaban todavía intactas. Delegados cubanos asistieron al congreso de la Asociación General en Viena, Austria, en 1975, pero se les negó permiso para salir de Cuba a fin de asistir al congreso de 1980 en Dallas, Texas. La comunicación informal entre la iglesia y los adventistas cubanos se volvió más frecuente después que los Estados Unidos levantaron las restricciones de viaje en 1977. Al cabo de dos años tanto representantes de la División Interamericana como de la Asociación General visitaron la isla.

Un clima general de distensión que cubrió la Unión Soviética, China y Europa oriental durante la década de 1980 tuvo su contraparte cubana cuando Castro mostró señales de suavizar su posición. Los adventistas recibieron permiso para enviar representantes a un Congreso Juvenil Panamericano en la ciudad de México y más tarde, al congreso de la Asociación General en Nueva Orleans en 1985. Al reunirse con religiosos protestantes en 1985, Castro admitió que los valores de la familia enraizados en enseñanzas religiosas ayudarían a combatir los males sociales. Tras su gira por Cuba en 1988, delegados de la Fundación de Llamado a la Conciencia con base en Nueva York confirmaron que Castro quería aliados cristianos en su batalla contra el divorcio y la delincuencia juvenil.

Aunque sólo modestamente positivas, estas señales animaron a los adventistas a pedir aprobación para expandir su diminuto seminario a fin de

permitir un autogobierno mejor para los adventistas cubanos. Desde 1969 los cubanos ofrecían entrenamiento a un número restringido de obreros en el edificio de la oficina administrativa en la iglesia central en La Habana. El programa del pequeño seminario era aproximadamente equivalente a la educación de un colegio de dos años. Los libros y los profesores venían de la Universidad de Montemorelos en México. La solicitud de los adventistas para ampliar esta empresa educacional resultó en una afiliación a la Universidad de Montemorelos para ofrecer títulos de bachillerato en religión. La primera clase se graduó en 1990; cinco años más tarde comenzó la construcción de un nuevo seminario en un suburbio de La Habana. Con la asistencia de funcionarios del gobierno y teniendo a Robert Folkenberg, presidente de la Asociación General, como orador, los adventistas cubanos dedicaron su nuevo edificio en 1996. Era la primera institución cubana desde la pérdida del colegio más de treinta años antes.

La misma iglesia disfrutaba también de nuevas libertades. Si bien desde la revolución nunca había dejado de funcionar, para enfrentar las nuevas condiciones políticas se había organizado en seis "delegaciones", las cuales eran comparables a las asociaciones. Estas seis unidades constituían la Asociación Nacional de Adventistas del Séptimo Día, la que funcionaba en forma similar a una Unión. En 1989 las restricciones se habían aflojado lo suficiente como para permitir que este cuerpo se reorganizase de acuerdo con el *Manual de iglesia.* El resultado fue una nueva Unión de Cuba con tres asociaciones. No dejó de advertirse la buena voluntad del gobierno en todos estos eventos. Después de dirigir la palabra a la concurrencia en la dedicación del seminario, Caridad Diego, directora del Departamento de Asuntos Religiosos del Comité Central en Cuba, tomó una pala para participar en la ceremonia de colocación de la piedra fundamental de un nuevo edificio de propósitos múltiples a fin de completar el complejo del seminario.

Estas nuevas libertades en Cuba no eran el resultado de cambios constitucionales en el gobierno sino más bien una moderación de la política. Como en China, las consideraciones pragmáticas del bienestar nacional pasaron por encima de la ideología. En cierta medida Castro había sido admirado sistemáticamente por los otros líderes latinoamericanos debido a su firme resistencia contra Norteamérica, pero aparecieron serias debilidades en su programa que disminuyeron su influencia. Nunca había sido capaz de desarrollar una economía verdaderamente productiva, y con el transcurso de los años el fervor revolucionario se evaporó. Las repetidas olas de refugiados que partían de la isla, notablemente el éxodo de Mariel en 1980, y el enorme tamaño de la población cubana trasplantada en el sur de Florida testificaban de la aspiración de decenas de miles de huir a un clima político más conveniente. Castro trató de exportar su revolución a otras partes de Latinoamérica, pero excepto por un experimento de breve duración en Nicaragua iniciado en 1979, no tuvo éxito. Cuba también perdió mucho apoyo cuando el apuntalamiento que le daba el mundo comunista primero se debilitó y luego se desvaneció con la caída del bloque comunista europeo en 1989.

Todos estos eventos militaron contra el intento de Castro de aislar a los cubanos del resto del mundo. Pese a su liderazgo dinámico, no pudo impedir que las tendencias sociales y económicas impactasen a su pueblo ni tampoco destruyó la espiritualidad por medio de una legislación contraria a ella. A pesar de cir-

cunstancias muy difíciles en 1979, veinte años después de la revolución, los 5.500 adventistas cubanos habían aumentado a 9.300. La feligresía se mantenía en casi 10.000 miembros una década más tarde cuando la Unión de Cuba se reorganizó en 1989. El lento índice de crecimiento en esos diez años en parte era atribuible a una considerable emigración; sólo en el éxodo de Mariel en 1980 la iglesia cubana perdió alrededor de 1.000 miembros y cincuenta pastores.

Cuando se reanudó su comunicación con la División Interamericana en la década de 1980, los dirigentes de la iglesia cubana aceptaron blancos de miembros como parte del programa evangelizador de la denominación. A mediados de la década de 1990 los adventistas estaban conduciendo reuniones evangelizadoras abiertas y dependían de imprentas del gobierno para tener publicaciones; a fines de 1996 los adventistas cubanos totalizaban 16.011 y se habían convertido en la denominación protestante más grande de la isla. Después de sobrellevar cuarenta años de comunismo, los adventistas cubanos disfrutaban de una relación efectiva con la denominación pero sólo estaban integrados parcialmente con su estructura administrativa. La experiencia cubana había sido una lección en materia de principios de administración de la iglesia como también una lección de fe.

Resumen

Cuando la Iglesia Adventista confrontó los problemas económicos de la Gran Depresión y el desafío internacional del comunismo, no era la primera vez que se las veía con trastornos financieros y con el autoritarismo, pero estos problemas del siglo XX le imprimieron un nuevo sesgo a la administración de una denominación mundial. Por primera vez la iglesia enfrentó un desastre económico mundial, a diferencia de problemas regionales previos. También por primera vez enfrentó un movimiento internacional cuya ideología era contraria a la religión. Desde Alemania Oriental a través de Euro-Asia y luego a China y a Cuba, la intensidad del movimiento varió de país en país. Asediados por problemas de cómo mantener una organización global viable en un mundo fragmentado por políticas internacionales, los dirigentes de la denominación aprendieron a depender de cualquier método que fuera factible y apropiado bajo las circunstancias. Existían otros focos controlados por comunistas, principalmente en Corea del Norte y en Vietnam del Norte. Después de la retirada militar de los Estados Unidos de Vietnam del Sur en 1973, todo el país cayó bajo la dominación comunista. Desde estos lugares la iglesia recibía sólo una información fragmentaria en cuanto a las actividades y la feligresía de la iglesia, pero estos campos también mostraron señales de un mayor fervor espiritual durante la década de 1990.

Aunque los adventistas creían que llevaban un mensaje especial al mundo, las condiciones que enfrentaron en ambientes hostiles le dieron un nuevo significado a su comprensión de que la maquinaria organizacional es simplemente un instrumento al servicio del propósito más elevado de ministrar las necesidades humanas y espirituales. Con un impacto renovado los adventistas comprendieron que el poder del Evangelio se encuentra inherentemente en el mensaje salvador que transmitían, no en las instituciones o en la estructura administrativa. El mandato bíblico de llevar el Evangelio a todo el mundo no prometía inmunidad respecto a los problemas políticos y económicos, pero implicaba que el mensaje era universal y que era posible que se adaptase a un ambiente antagonista. Los obstáculos a los procedimientos denominacionales habituales requerían dirigen-

tes de iglesia para definir la esencia de su mensaje universal y, cuando fuese necesario, para limitarse solamente a una actividad restringida sin el respaldo tradicional de muchas instituciones.

El lado más oscuro de la represión fue el encarcelamiento. Muchos adventistas lo soportaron, entre ellos David Lin en China y M. P. Kulakov en la Unión Soviética. En Cuba, Humberto Noble Alexander pasó 22 años encarcelado debido a los crímenes contra el Estado que se le imputaban. El estuvo entre los cincuenta prisioneros que Castro liberó en 1984 tras conversaciones personales con Jesse Jackson, un ministro protestante y activista estadounidense de color, que urgió al dictador cubano a aflojar la presión sobre la práctica religiosa. Durante sus años de encarcelamiento, Alexander llegó a ser un dirigente espiritual reconocido al ofrecer consejo espiritual a compañeros de prisión y conducir servicios interdenominacionales clandestinos.

Nunca antes había sido tan crítica la cuestión de que hubiera obreros nacionales en puestos de liderazgo como durante el experimento comunista. Un resultado significativo de esta dependencia del liderazgo nacional fue el de desarrollar una generación de dirigentes locales que estaban aclimatados al ambiente en el que trabajaban. A la vez que confiaban ampliamente en sus propios recursos e inventiva, estos obreros demostraron una lealtad notable a la iglesia mundial y a sus enseñanzas. Lo que se vieron forzados a defender lo estimaban como algo precioso.

Las estadísticas del crecimiento de la iglesia también despejan cualquier duda en cuanto a que la transferencia de la autoridad a los obreros nacionales pudiera ser perjudicial para la denominación. Aunque los que conservaban los registros adventistas sólo podían calcular el total de la feligresía de todos los países comunistas combinados, entre los años 1960 y 1990, o durante las tres décadas comprendidas por la revolución cubana y el primer año cuando el aislamiento de las sociedades comunistas había desaparecido o disminuido sustancialmente, los adventistas en los países comunistas aumentaron aproximadamente un 50 por ciento. Nadie arguyó que los aumentos de la feligresía y de la espiritualidad son equivalentes, pero este aumento en la feligresía indicaba que el Evangelio de la gracia salvadora de Cristo y de su pronto retorno estaba despertando en muchos corazones una respuesta creciente a pesar de una adversidad severa.

Lecturas sugerentes para este tema

Unión Soviética y Europa oriental:

Albert Boiter, "The Truth About Religious Liberty in the U.S.S.R.", *Liberty*, septiembre/octubre de 1983, pp. 13-18, explica las cuestiones constitucionales de la libertad religiosa en la Unión Soviética en vísperas de *glasnost.*

Id., mayo/junio de 1987, pp. 2-9, incluye varios artículos respecto a las negociaciones adventistas con funcionarios soviéticos sobre la cuestión de la libertad. Es de especial interés la propuesta de Neal Wilson de ofrecer la experiencia adventista en materia de salud para ayudar a la URSS.

Neal C. Wilson, "Proposals for Peace and Understanding", *Spectrum*, t. 19, Nº 2, noviembre de 1988, pp. 44-48, coloca las propuestas de Wilson en una perspectiva histórica con una excelente introducción de los redactores.

Mikhail Kulakov, *God's Soviet Miracles* (1993), es el relato personal del autor sobre el establecimiento del seminario adventista en Zaokski en 1988, el primer seminario protestante en la historia rusa.

Ludmilla Alexeyeva, "The Human-Rights Movement and the True and Free Adventists", *Spectrum*, t. 19, Nº 2, noviembre de 1988, pp. 25-32, relata la división de los adventistas en dos grupos durante la era comunista.

Roy Branson, "Two Years After the Revolution: Germany and Czechoslovakia", *Id.*, t. 22, marzo de 1992, pp. 30-42, describe la participación adventista en el colapso del imperio comunista.

Ray Dabrowski, "Albania's Dawn", *Id.*, pp. 24-29, cuenta la historia de los adventistas en Albania durante los años de la represión comunista.

Jozsef Szilvasi, "Romanian Adventists Before and After the Revolution", *Spectrum*, t. 20, Nº 4, junio de 1990, pp. 2-6, narra la vida de los adventistas en Rumania bajo el comunismo.

Marite Sapiets, *True Witnesses* (1990), es un relato conmovedor de los Adventistas Verdaderos y Libres en la Unión Soviética.

Alf Lohne, *Adventists in Russia* (1987), explica los comienzos anteriores a 1917 y la división entre los adventistas en la Unión Soviética al igual que la condición del adventismo a mediados de la década de 1980.

Alexander Ponomarov, *Desperate Escape* (1999), ofrece un relato personal de la persecución que sufrieron los adventistas en la Unión Soviética desde la década de 1920 hasta la de 1960.

China:

Samuel C. Young, "China", *Adventist Review*, 7 y 14 de septiembre, 1989, es una serie de dos partes que revela la condición de los adventistas en China después de cuarenta años de dominio comunista.

Myron Widmer, "China", *Id.*, 29 de septiembre, 13 y 20 de octubre, 1994, es una serie de tres partes dando información actualizada al mundo adventista sobre el adventismo en China.

William Johnsson y David Lin, "David Lin on China", *Id.*, 5 de septiembre, y "China: Lessons for the World Church", *Id.*, 12 de septiembre, 1991, es una entrevista

en dos partes a David Lin, el ex secretario chino de la División de China en el tiempo de la revolución comunista.

David Lin, "Missionary From Cathay: David Lin's Own Story", *Spectrum*, t. 21, diciembre de 1991, pp. 34-42, revela qué le ocurrió a él y a los adventistas en China después que los comunistas tomaron el poder.

Stanley Maxwell, *The Man Who Couldn't Be Killed* (1995), una historia de un adventista que estuvo detenido en campos de trabajos forzados en China.

Cuba:

E. W. Pedersen, "An Unexpected Opportunity to Visit Cuba", *Review and Herald*, 13 de junio, 1968, y "Church Leader Reports Recent Visit to Cuba", *Id.*, 20 de junio, 1968, informa sobre la condición de los adventistas en la Cuba socialista nueve años después de la revolución.

Caleb Rosado, "Religion Under Revolution", *Message,* marzo-abril de 1985, pp. 10-13, delinea los problemas de la práctica religiosa en Cuba después de la revolución, especialmente para los adventistas.

Ronald Geraty, "Cuba: Testimony of a Prisoner of Conscience", *Spectrum*, t. 15, Nº 3, octubre de 1984, pp. 16-23, publica una entrevista con Noble Alexander, un ministro adventista que estuvo detenido 22 años en una prisión cubana.

Noble Alexander con Kay Rizzo, *I Will Die Free* (1991), es una presentación completa del encarcelamiento de Alexander y su liberación por mediación de Jesse Jackson.

William Johnsson, "Cuba Today", *Adventist Review*, 15 de septiembre, 1994, pp. 6-8, describe a los adventistas en Cuba después de producirse una distensión de las restricciones en materia de práctica religiosa.

CAPÍTULO 32

Crecimiento de la feligresía en el mundo en desarrollo

El hecho de que porciones de la denominación pudieran emerger de décadas de represión con su identidad intacta, dinámica, y con ansias de jugar un papel como partes integrales de la iglesia mundial, fue ciertamente una experiencia agridulce para los adventistas. Al mismo tiempo que la iglesia estaba experimentando esos serios problemas en muchas partes, el crecimiento de la feligresía en otras regiones de lo que popularmente se llamaba el mundo en desarrollo alcanzaba niveles sin precedentes.

Latinoamérica y el Caribe, África y partes de Asia experimentaron un desarrollo explosivo de su feligresía a partir de la década de 1970, aunque las raíces del crecimiento eran visibles desde la década de 1920. En esas regiones la iglesia sintió el impacto externo del colapso de diferentes formas de imperialismo. Dos aspectos principales de este crecimiento de la iglesia fueron la emergencia del liderazgo nacional y una tendencia a adaptar la práctica y la enseñanza del adventismo a diferentes culturas del mundo. Este proceso de dar cabida a lo nacional no produjo un cambio doctrinal, pero el crecimiento de la feligresía determinó cambios étnicos en la administración denominacional a medida que la iglesia, dominada por Norteamérica, daba lugar a líderes procedentes de otras partes del mundo.

Si bien la naturaleza étnica de los aumentos de la feligresía ejercía influencias poderosas para efectuar cambios, a la raíz de estos asuntos estaba la aritmética de la feligresía de la iglesia. Antes de la Segunda Guerra Mundial los adventistas visualizaban el crecimiento de la feligresía en miles; a fines de la centuria la vara para medirlo eran los millones. Desde el comienzo del programa misionero mundial adventista los conversos incluían latinoamericanos, africanos y asiáticos, pero fue el volumen tremendo de esta feligresía creciente y diversa durante la última parte del siglo XX lo que dictó modificaciones en la organización, la administración y a veces en la filosofía de la iglesia.

El crecimiento de la feligresía llegó a ser el paso efectivo en el proceso de globalización de la iglesia, de modo que el hecho de sumar los totales de la feligresía se convirtió en una cuestión importante para la iglesia. La comisión evangélica que motivó los programas evangelizadores presuponía algún método para medir cuán efectivamente la iglesia estaba cumpliendo su tarea. La geografía (dónde estaba yendo el Evangelio) y los bautismos (cuán bien estaban haciendo su trabajo los portadores del Evangelio) se convirtieron en elementos claves para comprender a la Iglesia Adventista del siglo XX.

La iglesia creciente en Latinoamérica y el Caribe

Un crecimiento notablemente rápido de la iglesia ocurrió primero en Latinoamérica. Un cambio en el método evangelizador y una amplia participación de los laicos fueron características sobresalientes de este desarrollo. Uno de los objetivos principales fue llegar a la población urbana. Las técnicas evangelizadoras efectivas en Sudamérica e Interamérica fueron el producto de obreros nacionales antes que de métodos provistos por dirigentes denominacionales en Washington. Los cambios en el estilo evangelizador fueron quizás más dramáticos en las regiones de habla hispana de estas divisiones y en el Brasil de habla portuguesa, pero las áreas de habla francesa e inglesa de la División Interamericana también desarrollaron cambios similares que demostraron ser igualmente efectivos. Comenzando en Sudamérica, estas técnicas nuevas se extendieron a Interamérica. En 1979 Interamérica dio alcance a la División Norteamericana como el campo mundial más grande, y Sudamérica hizo lo mismo en 1985.

Desde la introducción del adventismo en Sudamérica, los dirigentes de la iglesia habían considerado a las grandes ciudades como fuentes generosas de conversos, pero después de medio siglo de ardua labor, los adventistas apenas habían penetrado en las áreas metropolitanas de Sudamérica. Existían congregaciones en las ciudades, pero los números eran decepcionantes. Los miembros de iglesia procedían predominantemente de sectores rurales. En 1945 la División afirmaba tener 41.000 miembros, más que una cuarta parte de los cuales se encontraba en las misiones indígenas en los Andes y en el alto Amazonas. Interamérica, un campo geográficamente más fragmentado, con menos ciudades grandes que Sudamérica, informaba 54.000 miembros en 1945, dos tercios de los cuales vivían en el Caribe. En ese entonces alrededor de uno cada seis adventistas del mundo vivía en estas dos divisiones.

Los cambios que revolucionaron el evangelismo en Sudamérica e Interamérica comenzaron sólo tentativamente en Argentina con Walter Schubert. Este evangelista nacido en Alemania pero criado en Sudamérica llegó a ser presidente de la Asociación Bonaerense [Buenos Aires, Argentina] en 1935, donde una mujer le sugirió que las audiencias no protestantes se sentían a la defensiva en reuniones evangelizadoras que se parecían al culto de una iglesia protestante. Convencido de que el punto de ella era válido, Schubert reorganizó su método al reemplazar las profecías de Daniel como la avenida de acceso a la gente con conferencias basadas bíblicamente sobre cuestiones familiares y otros asuntos sociales. El concepto motriz detrás de esta técnica era edificar un sentido de confianza en la validez de las Escrituras en virtud de su relevancia para las inquietudes personales inmediatas. Esto representaba un enfoque social para abordar la Biblia antes que profético.



Nacido en Alemania e integrado culturalmente a Sudamérica, Walter Schubert desarrolló nuevas técnicas evangelizadoras que revolucionaron el evangelismo en las Divisiones Sudamericana e Interamericana.

Al poner en práctica este cambio, Schubert descartó las oraciones de apertura, los himnos y las ofrendas hasta establecer una relación con su auditorio, pero a medida que avanzaba con sus conferencias introducía a sus oyentes a las profecías y a otros aspectos tradicionales de las reuniones religiosas. Estos cambios demostraron ser efectivos, pero estaban en agudo contraste con el método adventista tradicional de validar la Biblia mediante la interpretación de las profecías de Daniel a fin de mostrar la intervención de Dios en la historia, un procedimiento que los ministros habían usado desde el movimiento millerita.

Los primeros experimentos de Schubert comenzaron después de 1935, pero no fue sino hasta la década de 1940 que otros ministros adoptaron su estilo. En 1947 él llegó a ser el primer secretario ministerial de tiempo completo para la División Sudamericana, lo que le dio la oportunidad de preparar a otros evangelistas en métodos de evangelismo urbano. El cambio fue impresionante. Al año siguiente los ministros de Sudamérica condujeron 158 series de reuniones evangelizadoras formales. Mientras que usualmente consideraban cincuenta bautismos como una culminación exitosa de una serie de reuniones, los bautismos de una sola campaña comenzaron a alcanzar comúnmente un centenar.

Durante la primera parte de la década de 1950 Schubert añadió otras variaciones a sus métodos, a veces conduciendo dos series de reuniones evangelizadoras simultáneamente en una sola ciudad grande al alternar las noches cuando predicaba. También desarrolló equipos evangelizadores incluyendo personal médico para dictar conferencias sobre temas de salud. En Quito, Ecuador, añadió una transmisión radial diaria a su programa evangelizador. En muchos casos conducía escuelas prácticas de evangelismo para otros ministros quienes más tarde se independizaban para organizar campañas en busca de feligreses en centros urbanos. La lista de ciudades grandes donde predicaron ya sea Schubert o sus colegas incluía casi cada región metropolitana grande en la División, pero comunidades menores de sólo 25.000 personas también llegaron ser el blanco del nuevo evangelismo.

Cuando Schubert dejó Sudamérica para unirse al Departamento Ministerial de la Asociación General en 1954, había instilado su ardiente consagración al evangelismo a una generación de evangelistas que llevaron adelante su legado incluso con más intensidad. Entre ellos estaba Alcides Campolongo, un ministro brasileño que, con la ayuda de otros pastores, se concentró en la ciudad de São Paulo, comenzando en 1961. Después de bautizar a 135 nuevos miembros, regresó

cinco años más tarde para celebrar un esfuerzo evangelizador intenso de 18 meses que vio a 1.000 conversos unirse a congregaciones adventistas. Este fue el comienzo de un crecimiento trascendental para la iglesia en este próspero centro comercial en el sur de Brasil. En esta ciudad y sus alrededores, el crecimiento de la feligresía y el aumento del número de congregaciones fueron tan rápidos que para 1994 se establecieron en la ciudad de São Paulo las oficinas centrales de tres asociaciones separadas.

En 1956 los presidentes de uniones fijaron un blanco de 12.000 bautismos para la División. Aunque el aumento logrado fue de 3.000 menos que el blanco, los presidentes se negaron a disminuirlo. Parte de su entusiasmo procedía del hecho de que el ritmo más intenso de evangelismo capacitó a la División para informar más de 100.000 miembros ese año, un aumento neto de aproximadamente 59.000 en once años. En 1964 la División alcanzó a 200.000 miembros, y ocho años más tarde superó los 300.000. El logro de esta última cifra era parte de los planes de la División de alcanzar 500.000 miembros en 1975. Por importantes e inspiradores que eran estos aumentos, atraían la atención al índice anual de apostasía que llegaba hasta el 45 por ciento, aunque más a menudo era considerablemente menor. Con un ojo más sensible hacia la pérdida de miembros, la División continuó su énfasis en el evangelismo. No obstante, Sudamérica no alcanzó su blanco de medio millón de miembros hasta 1980.

A partir de 1954, Schubert y otros tres evangelistas sudamericanos, Arturo Schmidt, Carlos Aeschlimann y Salim Japas, introdujeron el nuevo método evangelizador en Interamérica. Uno tras otro organizaron campañas de ganancia de miembros en las ciudades capitales de Cuba, la República Dominicana, México y Colombia, como también en áreas urbanas menores. La población adventista de México se expandió en más de 34.000 miembros entre 1950 y 1970. Las reuniones de Aeschlimann en Bogotá, Colombia, en 1968 fueron el centro de una escuela práctica de evangelismo y un programa evangelizador de alcance nacional que comprendió 91 series de reuniones. Los bautismos resultantes de esos esfuerzos excedieron las 4.000 personas.

Los ministros interamericanos rápidamente captaron las características básicas del nuevo evangelismo. La obra de Aeschlimann en Bogotá mostró que Colombia era un campo especialmente productivo. José Osorio, evangelista de la Unión Colombo-Venezolana, celebró esfuerzos masivos en Cali y Bucaramanga durante 1975 hasta 1977, y bautizó más de 2.000 personas y estableció varias congregaciones nuevas. En Caracas, Venezuela, donde el crecimiento de la feligresía se había retrasado, condujo también otra serie y bautizó 400 conversos.

Al enfoque básico de Schubert, Aeschlimann añadió la técnica de organizar un programa evangelizador de alcance nacional que coincidiese con una serie central de reuniones grande y una escuela práctica de evangelismo. El plan había funcionado bien en Colombia en 1968, y cuando fue implementado en otras partes, áreas menos populosas rindieron un número asombroso de bautismos. El Salvador, la república centroamericana más pequeña, llegó a ser la sede de una campaña nacional tal en 1979. En el primer bautismo resultante de estas reuniones, 500 nuevos conversos se unieron a la iglesia; dos meses más tarde fueron bautizados 1.300 más.

Aunque muchas diferencias culturales separaban a los países de habla hispana entre sí, los unía un lenguaje

común y una misma tradición religiosa lo que facilitó la transferencia de los métodos de Schubert desde Sudamérica a Interamérica. Pero los adventistas en los otros dos grupos lingüísticos importantes en Interamérica —el inglés y el francés— también experimentaron un nuevo fervor evangelizador. Después de estar presentes por más de cincuenta años en Haití, los adventistas sólo podían computar unos 12.000 miembros en 1955. Al año siguiente este campo se unió a otras islas de habla francesa para formar la Unión Franco-Haitiana. Un resultado de este cambio en la organización fue un incremento repentino del evangelismo. Al cabo de cuatro años este nuevo campo se acercaba a los 20.000 miembros, y durante la década de 1960 se unieron otros 20.000. Un crecimiento neto de 59.000 miembros durante la década de 1970 elevó la feligresía en Haití, otras islas de habla francesa y la Guyana francesa a casi 100.000 miembros. El evangelismo masivo había jugado un papel vital en este crecimiento, pero a diferencia del evangelismo en los países hispanos, algunas de las reuniones exitosas fueron conducidas por oradores de habla inglesa procedentes de Norteamérica.

Las conversiones en el Caribe de habla inglesa siempre habían sido elevadas en comparación con otras partes de la División Interamericana, pero ocurrió un cambio notable en el estilo evangelizador después que M. K. Eckenroth, un secretario asociado del Departamento Ministerial de la Asociación General, celebró una escuela práctica de evangelismo en Jamaica en 1950. Además de incorporar conferencias de salud a sus reuniones, los evangelistas predicaban buscando una entrega espiritual antes de presentar las doctrinas distintivas de la iglesia. Este enfoque sostenía que la conversión era una experiencia del corazón y que la aceptación de doctrinas específicas sería más fácil para aquellos que ya se habían entregado a una nueva vida en Jesús que para aquellos que todavía estaban ponderando su decisión.

Por 1980 Jamaica informó que tenía más de 100.000 adventistas. Auditorios numerosos habían sido algo corriente en esta isla, pero al extenderse un espíritu de evangelismo, también ocurrieron reuniones multitudinarias en Trinidad y Guyana, y en un grado menor, en lugares más pequeños como las Islas Caimán y las Bahamas. La mayor parte de este evangelismo era el producto de ministros de las Indias Occidentales, pero en algunos casos también hubo predicadores estadounidenses que condujeron grandes campañas urbanas. En 1980 la feligresía en todas estas regiones de habla inglesa había ascendido a casi 175.000 miembros.

La gran afluencia de miembros en la División Interamericana produjo varias uniones nuevas. En 1985 la Unión Mexicana se dividió en las Uniones Mexicana del Norte y Mexicana del Sur. El aumento notable de miembros en la Unión Franco-Haitiana condujo en 1989 a una división en dos uniones: la primera consistía en Haití y la segunda formada por las islas francesas más pequeñas y la Guyana Francesa. También en 1989 la Unión Colombo-Venezolana se dividió en dos uniones separadas. En 1996, la feligresía de Interamérica totalizaba más de 1.600.000 miembros.

La División Sudamericana también experimentó cambios en su organización como resultado del crecimiento de la feligresía. En 1966 Chile se separó de la Unión Austral para convertirse en una nueva Unión. Veinte años más tarde Brasil, que había estado dividido en tres uniones desde 1936, formó la nueva Unión Central de Brasil tomando parte del territorio de las Uniones del Norte y del Sur de Brasil. En 1996 se organizó

la nueva Unión del Noreste de Brasil al tomar para ello secciones del territorio de las Uniones del Norte y del Este de Brasil. Los adventistas brasileños totalizaban 796.000 a fines de 1996 ó aproximadamente el 55 por ciento del total de la División de más de 1.443.000 miembros.

Aunque la influencia de Schubert se sintió en casi todas partes de Sudamérica e Interamérica, el movimiento evangelizador posterior a 1950 difería de región en región. Los ministros en las regiones de habla inglesa y francesa de Interamérica no lo consideraban como un mentor porque habían desarrollado métodos evangelizadores efectivos antes de que las técnicas de Schubert llegasen a extenderse. Los métodos de Schubert fueron más notables en los países hispanos y de habla portuguesa porque los evangelistas urbanos habían tenido menos éxito en esas regiones. Pese a estas diferencias, el evangelismo en todas partes tenía en común la noción de que la entrega espiritual precedía a la aceptación de las doctrinas en el proceso de conversión. Los pastores también trabajaban esforzadamente para convertir a la iglesia en un centro social legítimo para la congregación. En un sentido, los evangelistas cambiaron la envoltura del adventismo pero no su carácter.

El nuevo evangelismo, que destacaba las reuniones en grande escala, ejerció una influencia poderosa sobre las congregaciones y las comunidades, y tendía a atraer más la atención que el testimonio personal. Por llamativa que fuese, esta técnica sólo explicaba una parte de los conversos. Era de primera importancia una modalidad penetrante de evangelismo que impregnaba tanto Sudamérica como Interamérica e inspiraba actividades ganadoras de almas hechas en forma individual, las que llegaron a ser una característica de la vida adventista y produjeron ganancias de feligreses.

Fue evidente en 1987 que los dirigentes de la iglesia reconocían la importancia del evangelismo personal cuando el presidente de la División Interamericana, George Brown, atribuyó el crecimiento de la feligresía no a un estilo evangelizador diferente sino a una aceptación extensa del evangelismo como una responsabilidad conjunta de los ministros ordenados y de los miembros laicos. Lo mismo podría decirse de Sudamérica. Ya sea que este aspecto de la vida de la iglesia fue el resultado del énfasis de Schubert en el evangelismo o no, resultó evidente que una actitud ganadora de almas era una parte más reconocible de la mentalidad adventista en Sudamérica e Interamérica después de 1950.

Parte del ímpetu en pro del evangelismo provenía del nuevo liderazgo nacional en ambas divisiones. Desde los primeros días del nuevo evangelismo, los obreros nacionales encabezaban las asociaciones y las uniones, pero los estadounidenses dirigían la División. Estos obreros extranjeros estimulaban la ola de entusiasmo para ganar almas que cubría ambos campos. Después que B. L. Archbold llegó a ser el primer presidente nacional de la División Interamericana en 1970, seguido cinco años más tarde por Enoch Oliveira como el primer presidente nacional de la División Sudamericana, los aumentos de la feligresía ganaron incluso un impulso adicional.

Un problema mayúsculo que enfrentaba Interamérica, como también otros campos, con esa rápida expansión de miembros era la falta de templos para dar cabida a los nuevos conversos. George Brown admitió que miles de congregaciones no tenían santuarios. Durante el último trimestre del siglo XX miles de voluntarios estadounidenses integrantes de Maranatha ayudaron a atenuar este problema viajando al sur, a países vecinos, para construir veintenas de iglesias

en programas intensivos de construcción que duraban dos o tres semanas por edificio. Similarmente, gran cantidad de estudiantes del curso secundario y de colegios procedentes de los Estados Unidos y Canadá dedicaban sus vacaciones a levantar iglesias y otros edificios en Interamérica.

En 1979 Interamérica se convirtió en la primera División del mundo en sobrepasar la feligresía de la División Norteamericana, y siete años más tarde estableció otro hito al ser la primera División en llegar a un millón de miembros. En 1987 los ministros en Interamérica alcanzaron un promedio de 8.000 bautismos por mes. Sudamérica también se adelantó a Norteamérica en 1985, y en 1990 pasó la marca del millón de miembros.

Estos resultados del evangelismo fueron históricos para la iglesia. Además de Schubert, otros dos evangelistas sudamericanos se unieron también a la Asociación Ministerial de la Asociación General. Arturo Schmidt se trasladó a Washington en 1975 y Carlos Aeschlimann se le unió en 1985. Desde sus nuevos cargos pudieron influir sobre el mundo. Durante casi sesenta años los adventistas de fuera de Norteamérica habían sobrepasado en número a los de la cuna del adventismo, según se los llamaba. El crecimiento de la feligresía en la era posterior a la Segunda Guerra Mundial en Latinoamérica y el Caribe indicaba que regiones que en un tiempo los adventistas consideraban como misiones habían desarrollado sus propios métodos exitosos de esparcir el Evangelio y estaban inspirando a toda la denominación.

El crecimiento de la iglesia en África

No menos impresionante que la ganancia de miembros en Sudamérica e Interamérica fue el crecimiento de la iglesia en África. Varios temas aparecen en el avance del adventismo en África: algunos de los más obvios son la cultura no cristiana de los pueblos africanos en comparación con el trasfondo cristiano de Latinoamérica, la rapidez del crecimiento de la iglesia, y el proceso de darle un carácter nativo al cristianismo; pero la ola de nacionalismo que estalló por toda África en la década de 1960 es el ingrediente básico del adventismo africano. Los pueblos africanos, a veces pacíficamente, otras violentamente, se separaron de sus amos europeos y en ocasiones pelearon entre sí mientras rápidamente surgían más de cincuenta naciones nuevas. Todas estas características políticas y culturales fueron materiales de construcción de una nueva África, y repetidamente se convirtieron también en los rasgos definitorios de la reorganización de la Iglesia Adventista.

En 1960 diferentes partes de la Iglesia Adventista en África estaban vinculadas en cuanto a organización con cuatro divisiones mundiales, primariamente en virtud de sus conexiones coloniales. El límite de la División Sudafricana giraba ampliamente hacia el norte y el este para abarcar a Rhodesia, Nyasalandia, Kenya y el Congo. La División Noreuropea incluía Etiopía y regiones vecinas de África oriental, además de partes densamente pobladas del oeste de África a lo largo de la costa sur de la joroba del continente. Territorios de África asociados con Francia, Portugal y España estaban incluidos en la División Sudeuropea. Estas partes de África estaban esparcidas por el continente desde el Mediterráneo hacia el sur hasta Angola y hacia el este, hasta Mozambique y las islas cercanas en el océano Índico. La División del Medio Oriente, que estaba centrada en la importante zona no africana del mundo islámico, se extendía a través del Mar Rojo hasta las tierras norafricanas de Egipto y Libia.

Considerada como un todo, la reli-

gión en África era predominantemente nativa, aunque prevalecía el islamismo en el norte de África y en algunas áreas de África occidental y oriental. Excepto en Sudáfrica con su fuerte herencia inglesa y holandesa, el cristianismo había hecho poco progreso. El adventismo había entrado en África desde el sur, penetrando hacia el norte desde la colonia británica de Sudáfrica. También había huellas de adventismo del siglo XIX en África occidental. En 1960 la feligresía adventista reflejaba esos primeros comienzos como también el mundo imperial en el cual funcionaba la iglesia.

Una de las grandes ironías de la era posterior a 1960 era la ola de cristianismo que se extendió a través del continente anteriormente colonizado. A menudo bajo la protección de gobiernos imperiales, los misioneros enseñaban religión occidental, liturgia occidental y pensamiento occidental a sus pueblos subyugados. No es de sorprenderse que los africanos considerasen al cristianismo como un aspecto del sistema imperial. No fue sino hasta que los amos blancos se retiraron cuando los africanos en grandes números aplicaron el cristianismo a ellos mismos en forma efectiva y los conversos comenzaron a desbordar las iglesias.

La Iglesia Adventista sintió estos movimientos. En 1960, en vísperas del colapso del sistema imperial, el campo individual más grande era el Congo con casi 65.000 miembros. La feligresía adventista en toda la región al sur del Sahara era de 236.000 miembros. Esta parte de la Iglesia Adventista en África creció rápidamente después de 1960: 200.000 nuevos miembros en 1970, un total de 700.000 en 1980, y una feligresía de 2.900.000 en 1996.

Aunque la opinión de los entendidos predecía eventos trascendentales cuando las potencias imperiales se retirasen de sus posesiones africanas, en 1960 los dirigentes adventistas no anticipaban este aumento espectacular de la feligresía. En 1983 los adventistas en la mayoría de las nuevas naciones africanas formaron dos nuevas divisiones africanas, Afro-Oceanoíndica y África Oriental. La ganancia de miembros en estas dos nuevas entidades las habilitaron para unirse a las Divisiones Sudamericana e Interamericana en sobrepasar a la División Norteamericana. Pero no toda África cayó bajo las nuevas divisiones. La División Euro-Africana todavía mantenía una posición firme en África; Sudáfrica era un campo separado adjunto a la Asociación General; y la Unión del Medio Oriente, anteriormente una División, reclamaba una parte del noreste de África.

Estos cambios vertiginosos en el mapa adventista de África eran el producto de la reacción de los dirigentes de la iglesia al crecimiento de la misma en medio del nacionalismo emergente. Las modificaciones ocurrieron en dos amplios movimientos de reorganización entre 1969 y comienzos de la década de 1980, pero en 1964 se dio un paso preliminar cuando la División Sudafricana cambió su nombre a Trans-Africana. El primer cambio territorial importante comenzó en 1969 y terminó un par de años más tarde. La modificación principal vio a la Unión del Medio Oriente recuperar su condición de División, como División Afro-Mediooriental, y la incorporación de Etiopía, Somalia y Tanzania desde otras divisiones, como también Kenya y Uganda, que habían llegado a ser campos que dependían directamente de la Asociación General. Otras dos divisiones cambiaron sus nombres pero no alteraron su territorio. La División Sudeuropea llegó a ser la División Trans-Mediterránea y un año más tarde cambió nuevamente de nombre a Euro-Africana. Al mismo tiempo la División Noreuropea cambió a Noreuropea-Africana Occidental.

Esta primera ola de cambios no se desprendió completamente de la herencia colonial de África, pero la iglesia estaba encaminada en esa dirección. Los cambios de nombres reflejaban el nacionalismo africano y el hecho de que la iglesia reconocía la importancia creciente de los países africanos como una parte de las divisiones al incluir "África", o una variación del nombre, en los títulos de las divisiones. Además, en el mapa organizacional adventista estaba apareciendo una nueva nomenclatura nacional, con nombres como Malawi, Tanzania, Zaire y Zambia, que habían desechado términos coloniales como el Congo, Bechuanalandia, Tangañica, Nyasalandia y Rhodesia. Los aumentos de feligresía en algunos de estos países a los que se les había dado nombre recientemente, por ejemplo, Zambesi, Zaire, Angola y Tanzania, todos en África central y oriental, fueron creando campos relativamente grandes, comparables en tamaño a Kenya y Ruanda, donde en 1960 existían densas concentraciones de adventistas.

Por halagadora que fuese esta expansión de la iglesia en África, los líderes denominacionales reconocían que el crecimiento de la iglesia y los cambios políticos planteaban una serie progresiva de problemas de organización. Entre 1973 y 1979 debatieron la posibilidad de una nueva División antes de presentar una recomendación al Concilio Anual de 1979. El centro de la propuesta era una nueva División que consistiera de las extensas porciones de habla francesa de Africa combinadas con una diversidad de otros países, algunos de ellos de habla inglesa. Excluiría las conexiones europeas. Ocurrirían cambios menores en las otras tres divisiones con territorio africano, pero la antigua División Transafricana estaría sujeta a revisión cinco años más tarde en 1984, dando tiempo para tratar con la segregación racial de Sudáfrica *(apartheid).*

El resultado de estas recomendaciones fue el segundo movimiento territorial importante de la iglesia. La primera creación nueva, la División Afro-Oceanoíndica, aprobada en 1980, se extendía desde los países en el extremo occidental del continente hasta África central, antes de pasar por alto a través de África oriental para incluir la isla de Madagascar y las distantes islas más pequeñas en el océano Índico. Esta nueva entidad tomó su territorio de las Divisiones Noreuropea-África Occidental, Transafricana y Euro-Africana. Robert Kloosterhuis, un estadounidense que hablaba francés con experiencia en el Caribe francés, asumió la presidencia. G. S. Valleray, un nativo del Caribe francés, llegó a ser el secretario, y J. J. Nortey, un contador africano de Ghana educado en Norteamérica fue escogido como tesorero. Las oficinas centrales de esta nueva entidad estaban en Abidján, Costa de Marfil, en África occidental.

La iglesia no esperó hasta 1984 para reexaminar la División Transafricana. En 1981 la Asociación General aprobó la División del África Oriental, forjada en base a países africanos orientales que se extienden desde Etiopía en el norte hasta Tanzania en el sur. Dos años más tarde Neal Wilson, acompañado por el secretario de la Asociación General, Ralph Thompson, recorrieron Africa para explorar la factibilidad de una reestructuración adicional. Uno de los primeros obstáculos era la segregación racial, una llaga abierta en Sudáfrica que hacía prácticamente imposible una fusión completa de Africa Oriental con la División Transafricana. Después de este viaje, los límites de la División del África Oriental se expandieron más al sur para incluir territorios de la División Transafricana.

Relativamente poca feligresía africana quedaba fuera de estas dos grandes

divisiones africanas. Sudáfrica, una Unión, caía directamente bajo el control de la Asociación General como un campo adjunto. Las regiones africanas que quedaban en la División Afro-Medio Oriental se vieron reducidas a la condición de Unión. El territorio africano en la División Euro-Africana se achicó a sólo cinco países. Aunque todavía quedaban vestigios del sistema imperial, estos movimientos territoriales ocurridos entre 1969 y 1983, produjeron auténticas divisiones africanas. Para 1985 los mismos africanos habían asumido la presidencia de las dos divisiones grandes.

Durante los años cuando los adventistas estaban ocupados reorganizando la iglesia, como asimismo en años ulteriores, los nuevos estados africanos sufrieron dolorosas rupturas y revueltas. El conflicto fratricida en Zaire, la intervención cubana en Angola, las hambrunas en Sudán y en la parte de Biafra en Nigeria, y la penosa tiranía en Uganda fueron sólo algunos de los eventos caóticos de esos tiempos. J. J. Nortey, presidente de la División Afro-Oceanoíndica, observó en 1995 que casi todos los 32 países de su campo habían pasado por eventos traumáticos en los cinco años previos, la mayoría de ellos en relación con la transición a la democracia. Lo mismo podía decirse de otras partes de África.

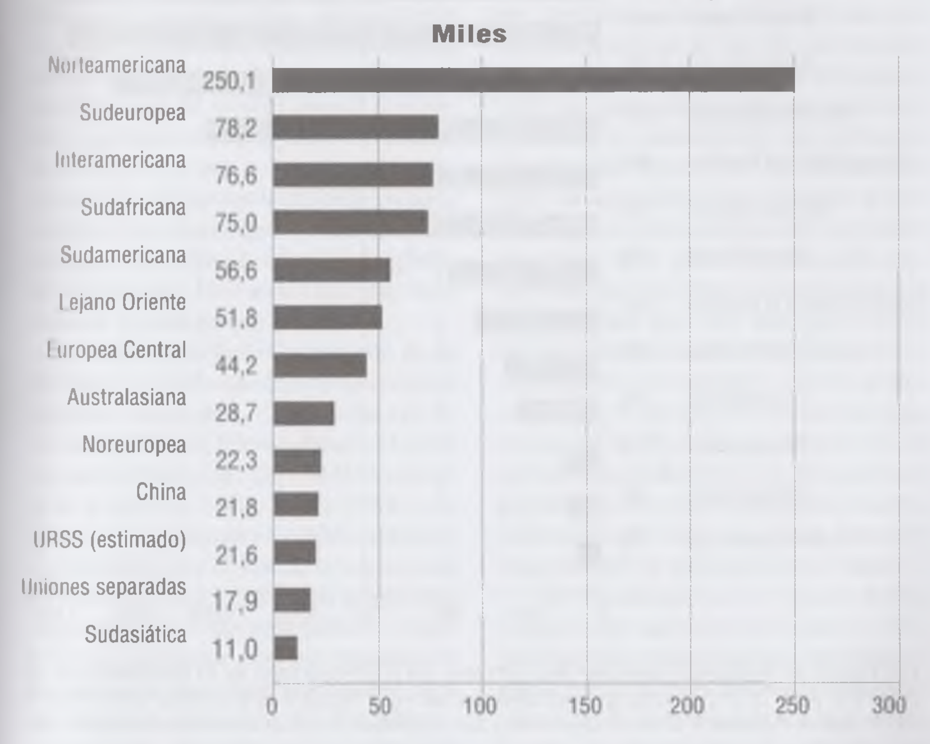
Con presidentes y personal africanos firmemente establecidos en la División Afro-Oceanoíndica y en la de África Oriental por 1985, los dirigentes de la iglesia creían que los africanos estaban listos para desarrollar una infraestructura que fortalecería el movimiento adventista. Pero en el mejor de los casos, las condiciones inciertas hacían difícil una organización efectiva de la iglesia. Los experimentos socialistas en Angola, Mozambique y Madagascar, y el antagonismo musulmán tradicional hacia el cristianismo en algunos países de África oriental y occidental causaban dificultades a los adventistas. La iglesia fue proscripta en algunos países, entre ellos, en un momento u otro, Burundi, Uganda y Nigeria. Abundaban los problemas económicos. En 1995 la inflación en Zaire llegó a 40 millones en relación con el dólar estadounidense, lo que tornaba inútil la administración financiera. Una de las experiencias más dolorosas fue la guerra brutal entre las tribus Tutsi y Hutu en Ruanda en 1994. Los dirigentes de la iglesia estimaron que 10.000 adventistas murieron en este conflicto tribal. La Universidad de África Central operada por la iglesia se cerró, envuelta en el conflicto entre estas tribus. Los dirigentes de la iglesia no podían ver el fin de los trastornos económicos, políticos y sociales en un futuro previsible.

Mientras gran parte del mundo miraba estos eventos con alarma, observadores pacientes, entre ellos algunos adventistas, señalaban que todos los países que disfrutaban instituciones democráticas habían ganado sus libertades y su carácter de nación a un alto costo de sangre y de vidas. Del crisol de la independencia no sólo había salido la autonomía política para los países africanos, sino también una liberación de deseos reprimidos y a veces violentos para construir sociedades verdaderamente africanas.

El crecimiento de la feligresía en medio de estas circunstancias contrastó decididamente con la experiencia adventista en Sudamérica e Interamérica. Los bautismos en gran escala en estos campos americanos ocurrieron en una sociedad ya cristiana, pero el aumento de miembros en África emergió de un ambiente mayormente no cristiano. Las Divisiones Sudamericana e Interamericana habían disfrutado de una larga historia de estabilidad territorial, pero por años el mapa africano fue variable. Mientras

que los adventistas en Sudamérica e Interamérica frecuentemente se sentían molestos con la dominación estadounidense, la que consideraban como una forma de imperialismo, su situación era menos aguda que la de los adventistas africanos quienes venían directamente de una condición colonial para pasar a la independencia, lo que iba acompañado de expectativas de autogobierno. Pocos dudaban que el movimiento adventista en África tenía conexiones psicológicas con el nacionalismo.

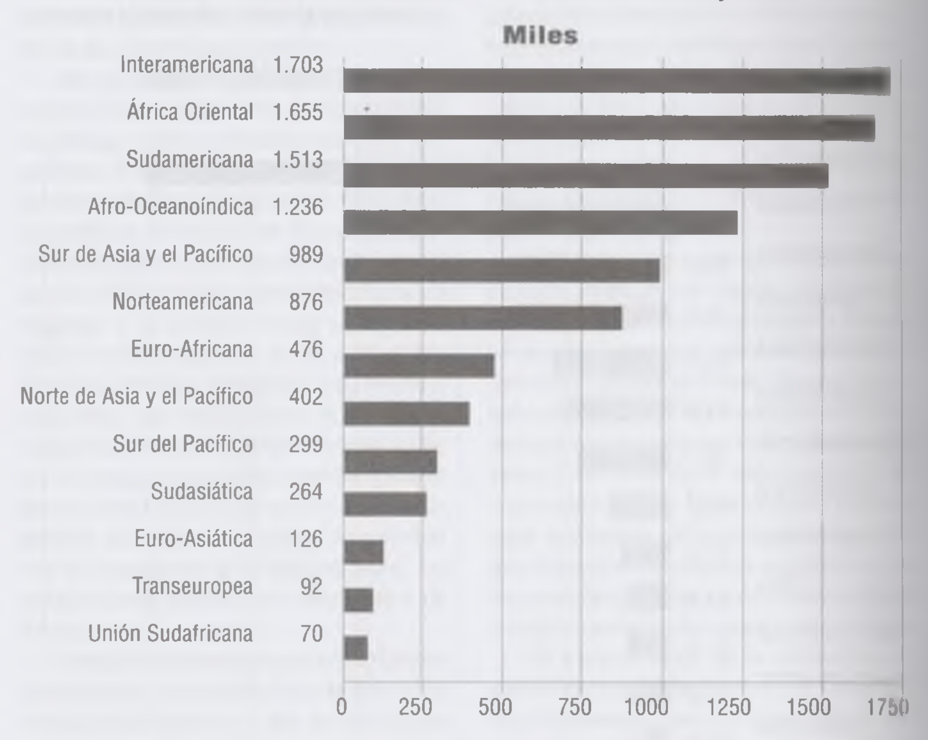
Mientras que la denominación le daba la bienvenida a los rápidos aumentos de la feligresía, nadie podía negar que nuevos miembros en grandes cantidades exigían al máximo los recursos financieros y humanos de la iglesia. Los dirigentes de la iglesia habían manejado estos problemas en Sudamérica e Interamérica en forma más calculada porque su crecimiento de miembros no había sido tan rápido como en África, donde el crecimiento fue más espontáneo y repentino. Los adventistas de Sudamérica e Interamérica tenían una tradición de sistemas



Las barras se redondean al centenar más cercano. La feligresía total de la denominación en 1950 era de 756.712. La División Norteamericana constituía aproximadamente un tercio de este total. En 1950 había cuatro campos separados —la Unión Británica, la Unión del Medio Oriente, la Unión de Africa Occidental y la Misión de Israel— no incluidos en ninguna de las divisiones. Tanto la División Noreuropea como la Sudeuropea incluían territorios en África. Adaptado del Annual Statistical Report *(Informe Estadístico Anual), 1950.*

…vos relativamente fuertes que …bían producido un liderazgo nacional. Por la década de 1970 muchos dirigentes de iglesia eran obreros nacionales de segunda generación; durante dos décadas algunos de ellos habían estado perfeccionando una metodología evangelizadora diseñada específicamente para su propia sociedad. En contraste, el nivel educacional, de alfabetismo y profesional más bajo entre los adventistas africanos había producido comparativamente pocos obreros.

Por más que los dirigentes de la iglesia se esforzaban, los acosaba continuamente su incapacidad para proveerles a los centenares de miles de nuevos conversos las comodidades institucionales de la vida de la iglesia. Un proyecto especial respaldado por adventistas estadounidenses



Las barras se redondean al millar más cercano. La feligresía total de la denominación en 1997 era de 9.702.834. Aunque Norteamérica más que triplicó su feligresía entre 1950 y 1997, bajó del primero al sexto lugar entre las divisiones, y de un tercio del total de la denominación a menos de un diez por ciento. La feligresía de Interamérica aumentó más de 22 veces durante el mismo período. La División del Norte de Asia y el Pacífico incluía a China, y la mayor parte de la ex Unión Soviética constituía la División Euro-Asiática. Entre tres y cuatro millones de adventistas vivían en África, más que en cualquier otro continente. En 1997 sólo dos divisiones, la Euro-Asiática y la Transeuropea, eran menores que lo que la Norteamericana había sido en 1950. Es difícil establecer comparaciones precisas entre las divisiones debido a que sólo las tres divisiones de América han retenido sus límites originales. Adaptado del Annual Statistical Report *(Informe Estadístico Anual), 1997.*

sos que proveyó 2.700 templos a congregaciones africanas ponía de relieve la falta de recursos en África. Aun con esta ayuda algunos grupos se reunían al aire libre. Ministros agotados encontraban que dependían de medios de transporte pobres para comunicarse con sus congregaciones que a veces totalizaban treinta o más.

Además de buscar maneras de tratar a los miembros nuevos, los dirigentes denominacionales también procuraban explicar por qué la iglesia africana estaba atrayendo a tantos conversos. Los ministros africanos encontraron que el evangelismo para las masas en centros urbanos, una técnica que los evangelistas latinoamericanos habían desarrollado con tanta efectividad, también producía un número sin precedente de bautismos en la División de África Oriental. Bekele Heye, presidente de ese campo, declaró en 1985 que el uso de la educación sanitaria y de proyectos humanitarios para satisfacer las necesidades físicas de los africanos sufrientes, hacía que a la iglesia le resultara más fácil atraer la atención al mensaje espiritual que ofrecía.

Eventos semejantes ocurrieron en la División Afro-Oceanoíndica durante sus primeros cinco años. El presidente de la División, Robert Kloosterhuis, informó un aumento de más de 150.000 miembros durante los años 1981-1984. Las reuniones bajo carpa en centros urbanos combinadas con el testimonio personal de los miembros laicos fueron aspectos importantes de este crecimiento. También fue inspirador para los pastores un programa de desarrollo profesional para los ministros producido por africanos.

Sacando provecho del espíritu de autodirección que se estaba extendiendo rápidamente a través de las divisiones africanas, los dirigentes de la Asociación General en el Concilio Anual de 1986, en Río de Janeiro, Brasil, dieron a conocer una estrategia para África. Matthew Bediako, secretario de campo de la Asociación General y oriundo de Ghana donde se había desempeñado como presidente de la Unión de África Occidental, aconsejó al mundo adventista que si la iglesia esperaba ejercer una influencia dominante en África, la vida africana debía entenderse en términos del Evangelio y el Evangelio debía entenderse según afecta a la música, la dieta, la vestimenta y otras costumbres de la vida africana. El cristianismo debía desarrollar raíces culturales africanas.

Este consejo era un recordativo de que los africanos estaban llegando a ser cristianos por elección antes que por presión imperial. También era una declaración firme de que los adventistas africanos esperaban que los principios bíblicos apuntalasen las aplicaciones prácticas del adventismo al ambiente africano. En breve, era una declaración sobre la legitimidad de cualquier grupo étnico que le otorgase un carácter nativo al cristianismo para darle significado, mientras que al mismo tiempo protegía su integridad. En 1987 Bediako predijo que al ritmo corriente de crecimiento, la feligresía adventista en África podía alcanzar a 5.000.000 de miembros para el año 2000. Una década después de la declaración de Bediako, los dirigentes de la iglesia pronosticaron que para el nuevo milenio la División de África Oriental llegaría a ser la más grande del mundo.

El crecimiento de la iglesia había llegado a ser tan arrollador que los dirigentes de la iglesia estaban más preocupados por la manera de hacer frente a la afluencia de conversos que sobre cómo llegar a las masas. Bediako sugirió que el crecimiento de la iglesia estaba fuera de control y para proteger este enorme aumento de miembros contra la amenaza de la apostasía abogó por un cuerpo ministerial de 5.000 pastores, lo que le costaría a la Asociación General millones

de dólares. También pidió que se tuviese un mejor programa de alfabetización, más publicaciones que unificaran a la iglesia, que se alentase a los africanos para que se sostuviesen a sí mismos, y que se redujese sustancialmente el número de obreros extranjeros en Africa.

El adventismo nunca había enfrentado esos problemas en tan grandes proporciones. Era un problema atípico y la iglesia sólo podía cumplir parcialmente las sugerencias de Bediako al trabajar para aumentar el alfabetismo y reducir el número de obreros extranjeros. La posibilidad de que la mayoría de los adventistas procediesen del mundo en desarrollo, cuyo segmento individual más grande era de África, sugería cambios en cuanto a cómo funcionaría la iglesia, criada, madurada y administrada en Occidente. Los adventistas comenzaron a preguntarse cómo la denominación organizaría la representación en organismos que elaborasen los reglamentos y tomasen las decisiones, de qué modo recaudaría e invertiría sus fondos en el futuro, y de qué manera conduciría los procedimientos administrativos generales si la División Norteamericana continuara supliendo la mayoría abrumadora de los fondos de la Asociación General, mientras que la feligresía proviniese predominantemente del mundo en desarrollo. Algunos también preguntaban cómo la División Norteamericana mantendría su orientación misionera mundial si la feligresía se convirtiese en el único patrón para determinar la representación en sesiones de la Asociación General y en otros organismos donde se toman decisiones.

Los africanos y los afroamericanos trataban de minimizar estos problemas dando la seguridad a la iglesia de que el adventismo africano era genuino. Después de una gira por diez naciones de África en 1988, el director de la revista *Message*, Delbert W. Baker, declaró que el continente no se había modernizado y occidentalizado lo suficiente como para perder su sensibilidad espiritual. El corazón nacional estaba abierto a los valores espirituales del cristianismo, de ahí las conversiones numerosas en África. Zebron M. Ncube, director del departamento de religión en el Colegio Solusi, en Zimbabwe, les dijo a los adventistas que el movimiento del centro de gravedad de la iglesia en el hemisferio sur, especialmente en África, no era único del adventismo sino que era parte de una tendencia mundial del cristianismo.

Según el punto de vista de Ncube, el adventismo africano ponía mucho énfasis en la experiencia espiritual y apelaba fuertemente a los jóvenes. Por lo tanto era más personal que en la mayoría de las otras partes del mundo, particularmente cuando se lo comparaba con países tecnológicamente avanzados. Los africanos aceptaban el evangelismo como una prerrogativa de todos los miembros, no como algo restringido a los profesionales. Ellos participaban prontamente en actividades de la iglesia a causa de las promesas bíblicas de un futuro sumamente diferente del presente difícil que los aquejaba.

A diferencia del cristianismo dominante [que África había conocido], el adventismo no se había permitido convertirse en un brazo del Estado. Esta práctica le ayudó a la iglesia a no crear la impresión de que se albergaban motivos mixtos en un continente lleno de inestabilidad política. Históricamente, los adventistas como pueblo habían tendido a abstenerse de participar en política, aunque miembros de iglesia en las islas del Caribe de algún modo habían cambiado esta imagen. Sin embargo, fue en África donde los adventistas entraron en la política como una profesión más abiertamente que lo que lo habían hecho miembros de iglesia de cualquier otra par-

te en el mundo. A través del continente había adventistas que estaban prestando servicio como miembros de cuerpos legislativos, jefes de departamentos gubernamentales y funcionarios en el nivel ministerial. El caso más notable fue el del Dr. Samson Kisekka, primer ministro de Uganda, un puesto al cual Yoweri Museveni, el presidente, lo llamó para que ayudase a reconstruir el país en la estela de la tiranía destructiva, de veinte años, de Idi Amin. Las escuelas adventistas y los programas de ADRA en África también jugaron un papel vital para establecer una imagen favorable de la denominación, pero sin duda una nueva generación de profesionales adventistas inclinados al servicio público, consagrados a los ideales elevados del nacionalismo y a una independencia guiada por principios, estaban también produciendo un efecto llamativo. Era un caso de adventistas africanos dándole un carácter nacional a sus creencias.

Los adventistas en general consideraban el crecimiento de la iglesia como un despertar, y los adventistas africanos permanecían impertérritos a pesar de la plétora de problemas que enfrentaban. En 1993 la División Afro-Oceanoíndica alcanzó un millón de miembros; al año siguiente África Oriental pasó ese mismo hito. La proliferación de la iglesia era en parte el resultado de que los miembros se sentían dueños de la misma. J. J. Nortey aseguró a los demás adventistas que la bendición del Señor unida a la existencia de líderes africanos que estaban en una oficina de la División con su base africana habían inspirado una extensa participación por parte de los miembros de iglesia corrientes quienes ya no consideraban a la iglesia como algo extranjero. Los dirigentes denominacionales estaban asombrados ante el crecimiento y la influencia de la iglesia. William Johnsson, tras el Concilio Anual en Nairobi en 1988, resumió la actitud de la iglesia mundial: "Una vez le enseñamos a África; ahora podemos aprender de África".

División del Lejano Oriente

La División del Lejano Oriente fue la tercera región en la cual el adventismo proliferó dramáticamente después de la Segunda Guerra Mundial. Esta unidad administrativa de la iglesia remonta sus comienzos al año 1919 cuando la antigua División Asiática se dividió, una parte de la cual llegó a ser la precursora directa de la División del Lejano Oriente. Después que terminó la Segunda Guerra Mundial, la División se reorganizó para abarcar los países isleños de Asia desde Japón en el norte, las Filipinas en el centro, hasta Indonesia en el sur, y hacia el este Guam y las Islas Marshall. Unidos a estas islas había países ubicados en tierra firme en la periferia del continente; Corea en el norte e Indochina a lo largo de la parte sur de Asia, que se convirtió en Vietnam, Laos, Kampuchea, Tailandia y Malaysia. En 1986 la División del Lejano Oriente se extendió hacia el oeste para abarcar Birmania (que llegó a ser Myanmar), Bangladesh (previamente Pakistán Oriental) y Sri Lanka (anteriormente Ceilán); estos tres países habían sido posesiones británicas hasta después de la Segunda Guerra Mundial y eran parte de la División del Sur de Asia.

Fue importante para la iglesia la fragmentación geográfica de este territorio y su larga historia de conflictos. Primero ocurrió la intrusión del colonialismo hasta que sucesivas olas de nacionalismo lo liberaron del dominio de potencias extranjeras después de la Segunda Guerra Mundial. En adición a la onerosa carga del imperialismo estuvo la lucha prolongada e intensa durante la Segunda Guerra Mundial que se abrió paso violentamente a través del Lejano Oriente y lo dejó postrado y sangrante.

También el Lejano Oriente sufrió dos explosiones de la bomba atómica, lo que estremeció al mundo y lo ubicó en la era de la energía nuclear. En muchos lugares, las rivalidades nacionalistas e internacionales continuaron el derramamiento de sangre durante la década de 1990.

Esta región representaba muchos contrastes con otras partes del mundo adventista, pero todos los demás problemas que enfrentaban los administradores de la Iglesia Adventista en la División del Lejano Oriente quedaban eclipsados por la amplia diversidad del trasfondo cultural entre los pueblos a los que servían. En Japón, Corea y partes del sureste de Asia, tradiciones sofisticadas se remontaban a muchos siglos atrás hasta épocas anteriores al cristianismo; en otras partes, particularmente entre algunas de las islas de Indonesia, la civilización no efectuó incursiones significativas hasta tiempos recientes.

La historia religiosa de las personas que habitaban en estas tierras también presentaba contrastes agudos. Gran parte de la región estaba dominada por filosofías orientales, pero el islamismo era la religión predominante en algunos países. Mucho de las Filipinas heredó el cristianismo como un legado de la era colonial española; similarmente, los franceses dejaron el cristianismo en partes de Indochina. No es de sorprenderse que cuando el adventismo continuó manifestando su presencia en esta parte del mundo, su avance fue tan desparejo como las tierras y pueblos que contrastaban agudamente entre sí.

En 1950 la División del Lejano Oriente, con casi 52.000 miembros, ocupaba el sexto lugar en número de feligreses entre las doce divisiones mundiales de la iglesia. Diez años después había ascendido al cuarto lugar, pero en 1990 había descendido al quinto detrás de la explosión de miembros en África. No obstante, la División del Lejano Oriente se convirtió en la cuarta División en sobrepasar a Norteamérica y exceder un millón de miembros.

La sede central de la División del Lejano Oriente estaba en Singapur, pero la concentración mayor de miembros de iglesia se hallaba y continúa hallándose en las Filipinas, el ex territorio ocupado por los estadounidenses y escenario de intenso conflicto durante la guerra. En 1960 la feligresía en las dos uniones filipinas totalizaba más de 72.000 miembros, o sea que allí estaban tres de cada cinco adventistas de la División. A lo largo de los años restantes del siglo XX las Filipinas mantuvieron esta proporción. En 1996, el año final de la División recientemente bautizada con el nombre de Asia y el Pacífico, la feligresía de las Filipinas se aproximaba a 700.000 miembros, lo que representaba 63 por ciento del total de la División. Desde el punto de vista organizacional, las Filipinas reflejaron este aumento al crear una nueva Unión Filipina Central en base a la Unión Filipina del Sur.

Este índice de crecimiento bastante constante en las Filipinas en comparación con el resto de la División del Lejano Oriente significaba que otras partes del campo estaban también creciendo comparativamente. El caso más notable fue el de Indonesia, el cual informó 9.500 miembros en 1950, un año después que esta nación isleña obtuvo su independencia política. Su informe de fines de 1996 mostró que la feligresía había aumentado a casi 159.000 miembros. Debido a este crecimiento de la feligresía, la Unión Indonesa se dividió en dos uniones en 1964.

Corea del Sur fue el tercer lugar donde la iglesia creció rápidamente. A pesar de la Guerra de Corea más de 10.000 conversos se unieron a la iglesia durante la década de 1950, un aumento

que se aproximó al 300 por ciento. De 1990 a 1996 hubo un promedio de 6.000 conversos coreanos por año, lo que dio un total de 136.000 miembros en 1996.

Durante la década que comenzó en 1970 el crecimiento de la iglesia convirtió a la División del Lejano Oriente en una de las unidades administrativas grandes de la denominación. W. T. Clark, presidente de la División, atribuyó los aumentos de miembros a planes deliberados para coordinar actividades de todos los departamentos administrativos con el solo propósito de ganar almas. Los aumentos de la feligresía se atribuían más a técnicas adaptadas de otras partes del mundo adventista que a métodos originales. En forma similar a Latinoamérica y África, el evangelismo masivo en centros urbanos se caracterizaba por una amplia participación de los miembros de iglesia. El proceso comenzó con una extensa testificación personal, usualmente grupos de estudio de la Biblia y clases para marcar la Biblia que conducían a pequeñas reuniones, llamadas reuniones satélites. En un lugar determinado, muchas de estas reuniones se efectuaban simultáneamente y culminaban en una fase de cosecha, un conjunto de reuniones centrales masivas para todos los participantes. Los miembros se sometían a meses de entrenamiento para conducir este programa coordinado que precedía a las reuniones propiamente dichas. En muchos casos miembros laicos predicaban en las reuniones satélites más pequeñas. A menudo se tenían bautismos antes de que comenzase la fase de cosecha.

La efectividad de este programa comenzó a ser patente. La mayoría de las ciudades grandes en Corea, Indonesia y las Filipinas eran centros para este método evangelizador similar al evangelismo masivo en Latinoamérica. Este estilo evangelizador también tenía alguna semejanza con el evangelismo masivo como se estaba desarrollando en los Estados Unidos, donde la innovación de la "cosecha" había llegado a ser popular. Después que 369 conversos se unieron a la iglesia en 1980 durante las primeras fases de las reuniones en la ciudad de Cebú, Filipinas, Violeto Bocala, coordinador de evangelismo, estimó que el número final de bautismos podía alcanzar a 1.000. Tras reuniones posteriores, surgieron más de 200 nuevas iglesias en la Unión Filipina del Sur.

Después de celebrar el hecho de haber llegado a 100.000 miembros en ese campo, el presidente de la División lanzó un programa aun más intensivo en las reuniones de la División de fin de año, en noviembre de 1980, con la esperanza de elevar el total de miembros de la División a 600.000 para 1985. El programa consideraba al pastor local como el entrenador de un equipo evangelizador. Entre las innovaciones había publicaciones nuevas traducidas a los idiomas locales y conferencias de salud para atraer el interés.

Clark terminó su presidencia de la División del Lejano Oriente en 1985. Tres años más tarde su sucesor, Ottis Edwards, guió a la División para que sobrepasase en membresía a la División Norteamericana. El evangelismo urbano ocupaba un lugar de prioridad en la lista de Edwards. Con 35 ciudades de un millón o más, la División del Lejano Oriente tenía una población metropolitana mayor que la de cualquier otra División del mundo. En las Filipinas continuaron campañas de ganancia de miembros de alcance nacional, en las que dirigentes de la iglesia empleaban métodos que previamente habían producido resultados. Cuando la División se acercaba a la marca de un millón de miembros, Edwards dejó su cargo en 1992. Lo reemplazó P. D. Chun, un coreano con experiencia administrativa tanto a nivel de la Unión como de la División.

En 1995, después de sobrepasar en miembros a la División Norteamericana, la División del Lejano Oriente cambió su nombre al de División de Asia y el Pacífico. Apenas la División se había acostumbrado a su nuevo nombre cuando se dividió en las Divisiones del Norte y del Sur de Asia y el Pacífico. En enero de 1997, la División del Norte de Asia y el Pacífico que acababa de crearse, integrada por Japón, Corea, Taiwan, Hong Kong y sus alrededores, Mongolia y China continental, comenzó sus actividades. P. D. Chun llegó a ser el presidente de esta nueva División con oficinas en Seúl, Corea. Violeto Bocala, secretario de la División de Asia y el Pacífico, se convirtió en el presidente del resto de la División de Asia y el Pacífico, la que asumió el nuevo título de División del Sur de Asia y el Pacífico, con oficinas que se trasladaron de Singapur a las Filipinas. La feligresía era desproporcionadamente mayor en la División del Sur de Asia y el Pacífico, la que heredaba cuatro veces más miembros que los que había en la División del Norte de Asia y el Pacífico.

Esta reorganización retornó a China a la estructura denominacional de una División por primera vez desde que la División China cesó sus actividades en 1952. Los creyentes chinos disfrutaban de suficiente libertad como para adorar libremente y la comunicación entre China y el resto del mundo era más fácil en 1996 que lo que había sido desde la formación de la República Popular China. Pero el hecho de incluir a China en la División del Norte de Asia y el Pacífico no significaba que la iglesia había retomado el control de los adventistas chinos en el mismo sentido que otras uniones estaban integradas en la estructura de la iglesia. La nueva relación de China con la División significaba que la denominación podía comunicarse con los creyentes con más facilidad y promover la difusión del adventismo dentro de los límites autorizados por el círculo político gobernante. Se asemejaba al papel que los países de Europa oriental jugaron en las divisiones europeas antes de la ruptura del sistema comunista en 1989.

El crecimiento de la iglesia en la División del Lejano Oriente ocurrió a pesar de importantes cambios políticos, sociales y económicos que comenzaron apenas se había disipado el humo de la contienda después de la Segunda Guerra Mundial. En 1946 los Estados Unidos entregaron las Filipinas de vuelta a los filipinos que por primera vez en siglos llegaron a ser independientes; tres años más tarde Holanda se retiró de sus posesiones en la zona sur del archipiélago malayo y de ese modo nació la nación de Indonesia. La salida de los franceses de Indochina no fue tan fácil. Pelearon hasta 1954 antes de capitular ante nacionales tenaces, pero el conflicto continuó hasta la década de 1980 cuando las facciones rivales batallaron entre sí por la supremacía, e incluso atrajeron a los Estados Unidos a la ciénaga de la política internacional. Desde 1950 a 1953 los Estados Unidos, bajo el auspicio de las Naciones Unidas, pelearon también una guerra sin salida contra Corea del Norte y el ejército chino.

Las rivalidades políticas enturbiaron persistentemente las aguas de esta región volátil. Intranquilidad y gobierno opresivo en las Filipinas, debate acalorado en cuanto a si Taiwan o China continental representaban legítimamente al pueblo chino, genocidio en Cambodia durante las décadas de 1970 y 1980, agitación política en Birmania, toma violenta de Vietnam del Sur por parte de Vietnam del Norte, todos estos fenómenos le imprimieron incertidumbre a la región.

Paradójicamente, gran parte de la economía en la División del Lejano Oriente gozaba de notable prosperidad. Japón, aplastado por la guerra y por dos

explosiones de la bomba atómica, emergió en 1952 tras siete años de ocupación estadounidense para retomar su papel en el conjunto de las naciones. A mediados de la década de 1980 se había constituido en la segunda economía más grande del mundo. A pesar de haberse separado política y económicamente de Corea del Norte a lo largo del paralelo 38, la productividad industrial de Corea del Sur sorprendió al mundo. Hong Kong y Singapur se convirtieron en centros altamente cosmopolitas para las finanzas internacionales.

En algunos respectos el adventismo en la parte de Asia ocupada por las dos Divisiones de Asia y el Pacífico cumplió un ciclo completo al finalizar el siglo XX. Sobre las cenizas de la guerra, del fuego del nacionalismo y por encima del muro del aislamiento, la iglesia se había reconstruido a sí misma. Desde que hiciera erupción el conflicto entre China y Japón en la década de 1930, no había habido en Asia tantas puertas abiertas para el Evangelio de los tres mensajes angélicos.

Comparación de la feligresía en el mundo en desarrollo

Similarmente a la experiencia de los adventistas en África, la iglesia entró en muchos de los países de la División del Lejano Oriente antes del fin de la era colonial y sobrellevó las luchas por la independencia que experimentaron los nuevos países. Fue innegable que la iglesia sufrió a causa de las reacciones del nacionalismo. En algunos países no podían obtenerse visas para los obreros de la iglesia.

Análogamente a Sudamérica e Interamérica, la División del Lejano Oriente desarrolló una infraestructura institucional efectiva, especialmente en educación, que produjo una generación de obreros nacionales a lo largo del período posterior a la Segunda Guerra Mundial. En la década de 1970 había surgido espontáneamente la educación a nivel de posgrado en las Filipinas, y en 1987 se estableció en la Unión Filipina del Norte el Instituto Internacional para Estudios Avanzados [AIIAS, por su sigla en inglés], una institución que concede títulos doctorales, al servicio de la División del Lejano Oriente. En Seúl, Corea del Sur, la Universidad de Sahmyook llegó a ser uno de los centros educacionales más grandes de la denominación. Otras instituciones postsecundarias existían en Japón, Taiwan, las Filipinas, Indonesia, Hong Kong, Singapur y Sarawak.

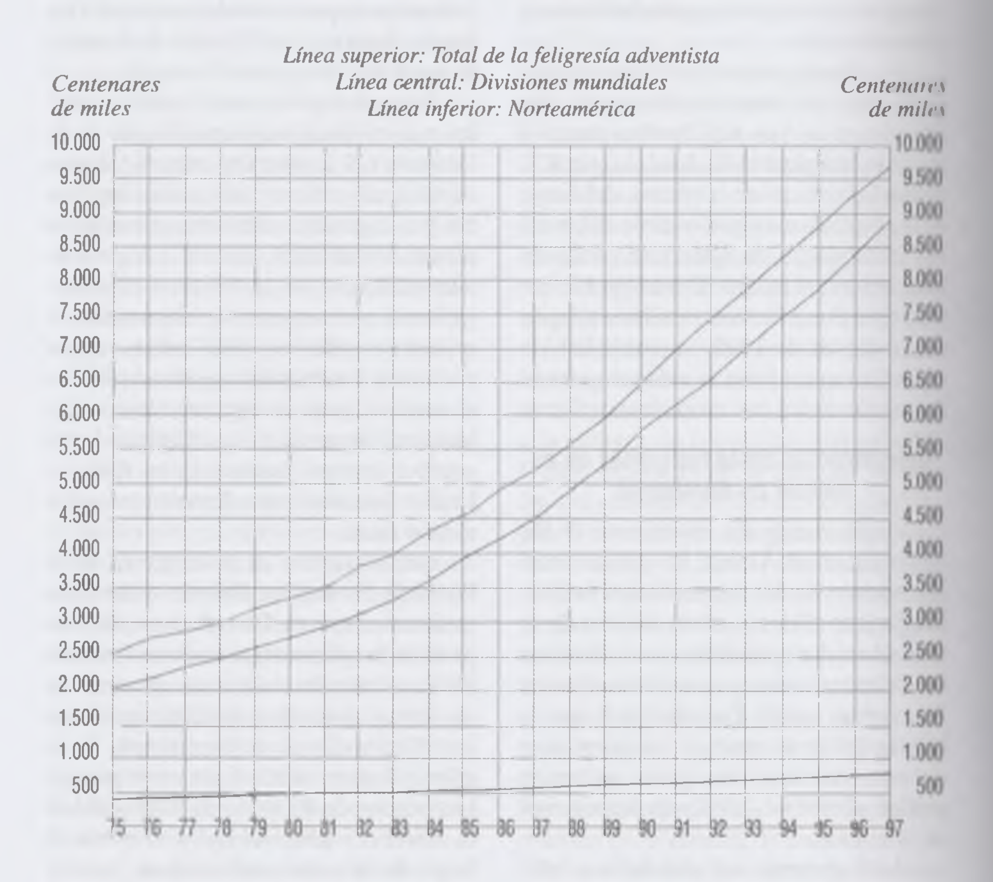
Pese al espíritu nacionalista entre los nuevos estados independientes de la División del Lejano Oriente, el proceso de darle un carácter nativo al evangelismo y a la ganancia de almas pareció ser menos pronunciado que en África. Las adaptaciones que se hicieron al evangelismo se asemejaron claramente a métodos usados en otras partes, especialmente al evangelismo urbano en Latinoamérica, pero en algunos casos notables en Indonesia y las Filipinas hubo equipos evangelizadores de los Estados Unidos y Australia que demostraron tener mucho éxito.

Los aumentos de la feligresía en la División del Lejano Oriente ocurrieron en forma dispersa. En este respecto esta parte de la iglesia del mundo en desarrollo se asemejaba más a los adventistas en África que a los de Latinoamérica y el Caribe donde el crecimiento de la iglesia se extendió en forma más pareja. Las porciones del norte de África desde el extremo occidental hacia el este a lo largo de la costa mediterránea y en la región nororiental no compartían el vigoroso crecimiento del adventismo que ocurría en la zona al sur del Sahara. Al comentar sobre el crecimiento desparejo en la División del Lejano Oriente, Ottis Edwards recordó al mundo adventista

que la gran feligresía en Corea del Sur, las Filipinas y partes de Indonesia no compensaba la escasez de adventistas en Corea del Norte, Bangladesh y en una sección del oeste de Indonesia poblada por 27 millones donde no existía ni un miembro de iglesia conocido. Sólo se produjeron ganancias modestas en Sri Lanka y Myanmar.

El crecimiento de la iglesia por todo el mundo en desarrollo produjo cambios en la organización, pero en Latinoamé

Comparación del Crecimiento de la Feligresía Entre Norteamérica y las Restantes Divisiones Mundiales 1975-1997



Este gráfico linear muestra el impacto dramático que el crecimiento de la feligresía fuera de Norteamérica tuvo sobre la iglesia. Cada nivel representa medio millón de miembros. Durante los 22 años cubiertos por este gráfico, la feligresía estadounidense creció de 520.842 a 875.811, pero su proporción respecto a la feligresía total se redujo de aproximadamente 20 por ciento a 9 por ciento. La feligresía fuera de Norteamérica aumentó de 2.145.642 a 8.437.763, y la feligresía total creció de 2.666.484 a 9.702.834. Adaptado del Annual Statistical Report *(Informe Estadístico Anual), 1975 y 1997.*

rica y el Caribe dichos cambios se limitaron a nuevas uniones y asociaciones, mientras que en África las divisiones mismas cambiaron repetidamente sus nombres y territorio. Aunque no en forma tan pronunciada como en África, la División del Lejano Oriente también experimentó un cambio organizacional al nivel de la División. En los casos de África y del Lejano Oriente influencias políticas y culturales fuera de la iglesia, como también el crecimiento de la feligresía, contribuyeron a estos cambios.

Más allá de estos contrastes del adventismo en diferentes partes del mundo en desarrollo, se presentaban claras similitudes en los patrones de aumentos de la feligresía en el Lejano Oriente, África, y Latinoamérica y el Caribe. En primer lugar está el papel prominente del miembro laico en las tres regiones. Repetidamente los dirigentes de la iglesia tanto a nivel de la División como de la Unión acreditaban el éxito del evangelismo a la vasta participación de los laicos. En algunos campos de la División del Lejano Oriente se atribuía hasta el 50 por ciento de los conversos al trabajo del miembro de iglesia promedio.

El crecimiento del liderazgo nacional caracterizó el período del crecimiento de la feligresía en la División del Lejano Oriente como había ocurrido en África y en Latinoamérica y el Caribe. Los adventistas en el Lejano Oriente experimentaron un trauma mucho menor por la falta de líderes nacionales que el que había habido en África, en parte debido a un índice más lento del crecimiento de la feligresía y en parte a causa de una larga historia de instituciones que servían a la iglesia. Por 1970 los obreros locales encabezaban la mayoría de las uniones y entidades menores, pero las oficinas de la División todavía estaban casi exclusivamente bajo el dominio de los obreros de ultramar. No fue sino hasta 1992 que P. D. Chun, un obrero nacional, asumió la presidencia de la División, 22 años después que B. L. Archbold llegara a ser el primer dirigente nacional de una División en Latinoamérica.

Cuando en 1994 la feligresía en el Lejano Oriente pasó la marca del millón de miembros, la mayoría de los obreros extranjeros habían regresado ya a su país de origen, dejando a los nacionales en control de la División. Similarmente a lo ocurrido en Latinoamérica y el Caribe y los campos africanos, estos cambios de personal reflejaban el carácter nacionalista de los tiempos. Un corolario del surgimiento de líderes nacionales fue el sentimiento de propiedad que los adventistas en todas partes del mundo en desarrollo sentían hacia la iglesia a medida que los obreros interdivisionales cedían el lugar a los líderes nativos. En grados diversos a ello siguió el proceso de imprimirle un carácter nacional a la ganancia de almas.

El adventismo en otras partes

Aunque el crecimiento de la iglesia que la División del Lejano Oriente legó a las dos Divisiones de Asia y el Pacífico en 1997 eclipsó los aumentos de la feligresía en otras partes en Asia, no debiera pasarse por alto el hecho de que había más de medio millón de adventistas esparcidos desde Turquía hasta el extremo oriental de Siberia y el sur de la India. De acuerdo con estadísticas disponibles, los adventistas en esas partes de Asia totalizaban menos de 34.000 en 1946, el primer año completo de paz después de la Segunda Guerra Mundial. Al mismo tiempo la División del Lejano Oriente informó más de 36.000 miembros.

Los adventistas en esas otras tierras asiáticas se encontraban en cinco campos diferentes: las Divisiones Australasiana, China y Sudasiática, la Unión del Medio Oriente y la Unión Sovié-

tica. India, que abarcaba un territorio considerable de la División Sudasiática, informó sólo 8.100 miembros en 1946. Este país se independizó en 1947 como una secuela de las luchas entre la población hindú y la musulmana. El resultado fue que Pakistán se separó de la India. Durante la segunda mitad del siglo XX un espíritu de cambio en la India también produjo cambios en la Iglesia Adventista. Al fin del siglo dos colegios de cuatro años y otras dos instituciones postsecundarias prestaban servicio a los 250.000 adventistas, aproximadamente, que había en la División Sudasiática, un aumento verdaderamente impresionante, pero de algún modo atenuado por el crecimiento de la población de la India de unos 400 millones a alrededor de 1.000 millones durante el mismo período. Aun con un cuarto de millón de adventistas, la División Sudasiática era todavía menor que la Unión Filipina del Sur.

Casi tan grande fue el aumento de la feligresía en la Unión de Papúa-Nueva Guinea de la División del Sur del Pacífico, conocida como la División Australasiana por unos sesenta años después de su formación en 1931. En esta región polinesa vivían menos de 1.300 miembros en 1946. Su feligresía en 1996 era de 168.482.

Con la formación de las dos Divisiones de Asia y el Pacífico en 1997, los adventistas en Asia quedaron organizados en seis divisiones: Euro-Asiática, del Norte de Asia y el Pacífico, del Sur de Asia y el Pacífico, Sudasiática, Sur del Pacífico y Transeuropea. El total combinado de adventistas asiáticos excedía la cifra de 1.700.000, lo que incluía a más de 200.000 "creyentes" chinos. Aunque el impacto de este bloque asiático en cierto sentido se debilitaba por el hecho de estar disperso, constituía una adición sustancial a la feligresía adventista del mundo en desarrollo. Cuando se combinaba con Sudamérica e Interamérica y los campos africanos, arrojaba un total de unos 8.250.000 de los casi 9.500.000 miembros de iglesia a mediados de 1997.

El hecho de que el adventismo avanzara más en algunos lugares que en otros plantea la pregunta de por qué es así. Gran parte del territorio asiático fuera de la División del Lejano Oriente era islámico, tradicionalmente insensible al cristianismo. Otras culturas dominadas por el budismo habían sido históricamente hostiles a la penetración cristiana. Los países comunistas tendían a retrasar el progreso del cristianismo. Muchas poblaciones no cristianas consideraban al cristianismo como una religión del hombre blanco, extraña a la cultura nativa. Para vencer este último obstáculo, el liderazgo nacional y el proceso de darle a la iglesia un carácter nativo eran importantes para el adventismo.

Contexto del crecimiento de la iglesia

La explosión del adventismo en el mundo en desarrollo no ocurrió como una tendencia casual. La observación de Ncube, líder adventista africano, de que la iglesia se había desplazado al sur se aplicaba a otras partes del mundo además de Africa. La actividad entre los grupos cristianos era típica en el así llamado mundo en desarrollo, que estaba llegando a conocerse como los países del Tercer Mundo. En el caso de Sudamérica e Interamérica la difusión del adventismo era parte de un movimiento mayor de fermento religioso en el cual las prácticas cristianas diferentes al catolicismo romano eran cada vez más comunes. La liberalización política de antiguos regímenes autocráticos, un proceso que comenzó a fines del siglo XIX, había contribuido a esta tendencia, pero también estaba operando un nuevo fervor religioso a nivel popular. El catolicismo continuaba siendo la creencia

dominante, pero durante la última mitad del siglo XX los evangélicos y el protestantismo en general hicieron serios avances entre los millones que buscaban una renovación del significado espiritual y una experiencia personal dentro del cristianismo. Fue el cristianismo africano el que más atrajo la atención en el mundo en desarrollo. En este continente el imperialismo había alcanzado su forma más virulenta a la vez que el servilismo se había hundido en sus profundidades más humillantes, y el cristianismo había asumido su forma más política. Como en Latinoamérica, la rápida expansión del adventismo en África fue sólo un acto dentro de un drama mayor. Los católicos romanos, denominaciones protestantes influyentes y grupos menos conocidos también participaron en este fenómeno.

La diseminación del cristianismo fue tan rápida que cualquier estadística se volvía obsoleta de la noche a la mañana, pero se puede afirmar con seguridad que cuando terminó el siglo XX, muchos millones de africanos se habían convertido al cristianismo. A diferencia de Latinoamérica, el nuevo cristianismo en África creció sobre las culturas no cristianas, lo que suscitó una amplia especulación entre teólogos e historiadores de la iglesia en cuanto a su naturaleza y a la legitimidad de su asimilación cultural. Los africanos cristianos de todas las comuniones se vieron afectados por una creencia generalizada de que las prácticas cristianas adaptadas al ambiente africano no perjudicaban la integridad de su fe.

La difusión despareja del adventismo en el Lejano Oriente torna difícil las generalizaciones del contexto. Sin embargo, vale la pena notar que en esta parte del mundo en desarrollo, los adventistas habían alcanzado el mayor éxito en las Filipinas, una ex posesión colonial de los Estados Unidos donde el cristianismo católico romano había ejercido una influencia predominante desde el siglo XVI. El surgimiento de una Iglesia Adventista vigorosa fue sólo una hebra en el diseño general del cristianismo. En Corea la influencia estadounidense había sido fuerte desde la Segunda Guerra Mundial, y similarmente a lo ocurrido en las Filipinas, una considerable población adventista era sólo una parte de la comunidad cristiana creciente.

Después de 1921, cuando la feligresía de la iglesia en los campos mundiales sobrepasó a la de Norteamérica, resultó evidente que el mundo en desarrollo estaba contribuyendo con la mayor parte de este desarrollo. Pero la expansión masiva de la década de 1970 en adelante tuvo su contraparte en Norteamérica donde el crecimiento entre las minorías afroamericana e hispana fue fenomenal. Edwin Hernández, escritor para la revista *Spectrum*, calificó esta tendencia entre los hispanos como el "oscurecimiento" del adventismo estadounidense [refiriéndose al color de la piel de sus miembros], y sugirió que el carácter monocultural de la iglesia estadounidense cambiaría para conformarse al pluralismo que la diversidad étnica implicaría. Él consideraba como un hecho que este cambio implicaría una modificación de enfoques filosóficos tales como el conservadurismo.

Probablemente pocos adventistas disputarían esas observaciones. En un sentido similar pero más amplio, los aumentos de la feligresía entre los adventistas en Latinoamérica y el Caribe, África y partes de Asia representaban el "oscurecimiento" de la iglesia. También significaba el empequeñecimiento del adventismo estadounidense, medido en términos de su feligresía. En la década de 1970, los adventistas experimentaron los desafíos doctrinales y filosóficos más amenazadores de su historia; se aproximaron al fin del siglo con la pregunta práctica de cómo organizarse y administrar teniendo

en cuenta el crecimiento masivo de la iglesia. Desde el punto de vista doctrinal la iglesia no había cambiado sustancialmente, pero se había convertido en una comunidad global en una forma como los padres de la iglesia probablemente no habían previsto. Con estas nuevas interrelaciones era inevitable que la denominación enfrentase también la posible evolución de nuevos estilos espirituales que el mundo en desarrollo trajo consigo.

Al ubicarse los adventistas en los umbrales del siglo XXI, el mundo cristiano reconoció que era una de las comuniones protestantes que estaba creciendo más rápidamente. Se había recorrido un largo camino desde el tiempo de los Westphal en Sudamérica, los Anderson en África y John Tay en el Pacífico, pero la solidez y equilibrio del movimiento misionero había producido finalmente una auténtica denominación global.

Lecturas sugerentes para este tema

Crecimiento de la feligresía:

Floyd Greenleaf, *The Seventh-day Adventist Church in Latin America and the Caribbean*, t. 2 (1992), pp. 195-199, 301, 331-335, narra el efecto de los métodos de Schubert en la Latinoamérica hispana y portuguesa, y el crecimiento de la feligresía en las áreas de habla inglesa y francesa de Interamérica.

Eric John Murray, *A History of the Seventh-day Adventist Church in Trinidad and Tobago, 1891-1981* (1982), provee un trasfondo valioso para el adventismo en el Caribe.

David Hay, *The Isles No Longer Wait* (1988), relata el avance del adventismo en las islas de Samoa.

Russell Staples, "100th Anniversary of Adventists in Africa", *Adventist Review*, 30 de julio, 1987, pp. 19-21, resume hábilmente el progreso del adventismo en África.

Matthew Bediako, "Africa, continent of explosive church growth", *Id.*, pp. 8-10, un artículo que acompaña al de la historia de Staples y que analiza las necesidades especiales de África en el programa de Misión Global.

Informes de presidentes de División a la Asociación General publicados en la *Adventist Review* proveen una sinopsis de eventos ocurridos en África. Para la División Afro-Oceanoíndica: R. J. Kloosterhuis, 2 de julio, 1985, pp. 24-26; J. J. Nortey, 10 de julio, 1990, pp. 21-23, y 4 de julio, 1995, pp. 9-11. Para la División de África Oriental: Bekele Heye, 4 de julio, 1985, pp. 5-7, y 11 de julio, 1990, pp. 26-28; L. D. Raelly, 3 de julio, 1995, pp. 21-22.

W. T. Clark, "Far Eastern Division Reports", *Outlook* [División del Lejano Oriente], mayo de 1980, pp. 2-9, provee un cuadro general del progreso del adventismo en la División del Lejano Oriente.

Oriental Watchman Publishing House, *Images, 1893-1993* (1993), es principalmente un relato pictórico pero incluye un comentario valioso desde el punto de vista histórico sobre los 100 años de adventismo en la India.

Kofi Owusu-Mensa, *Saturday God and Adventism in Ghana* (1993), cubre los comienzos del adventismo en Ghana y la última parte está dedicada a la era posterior a la Segunda Guerra Mundial.

K. B. Elineema, ed., *The Development of the SDA Church in Eastern Africa* (1992), investiga los aumentos de la feligresía adventista en el área de la Iglesia Adventista que está creciendo más rápidamente.

Comentario del contexto:

Delbert Baker, "A Message from Africa and a Look At the Days Ahead", *Message*, noviembre-diciembre de 1985, pp. 6-7, 19, editorializa en cuanto al significado del crecimiento del adventismo en África.

Zebron Ncube, "The church moves south", *Ministry*, agosto de 1990, pp. 16-18, comenta sobre las tendencias geográficas en la difusión del cristianismo.

_________, "African Adventism's Quest for Self-reliance", *Spectrum*, t. 20, N° 4, junio de 1990, pp. 7-13, indaga en la naturaleza del adventismo africano y su significado.

Edwin I. Hernández, "The Browning of American Adventism", *Id.*, diciembre de 1995, pp. 29-50, sugiere cambios en la iglesia como resultado del crecimiento de la feligresía entre las minorías étnicas, lo que puede aplicarse a la iglesia en general.

Miriam Wood, *Imprison Him!*, presenta una historia apasionante de problemas políticos que enfrentaron los adventistas en un país africano socialista.

CAPÍTULO 33

La evangelización y la Misión Global

El hecho de que centenares de miles de conversos se unieran a la Iglesia Adventista en los países en desarrollo atrajo la atención a la naturaleza de la evangelización en sí. Aunque muchos métodos para ganar almas se originaron en Norteamérica y se extendieron a los campos mundiales donde se les hicieron adaptaciones, la era posterior a la Segunda Guerra Mundial mostró que las regiones del mundo con más rápido crecimiento estaban desarrollando sus propios estilos evangelizadores y que el evangelismo ocupaba todavía un lugar central en la misión del adventismo.

Los evangelistas itinerantes jugaron un papel dominante durante casi un siglo tras el primer esfuerzo bajo carpa en Battle Creek en 1854, pero en la secuela de la Segunda Guerra Mundial, el evangelismo público experimentó cambios pronunciados. El evangelismo urbano permaneció en la agenda estadounidense, pero se volvió más abarcante y tecnológico. Los temas evangelizadores se extendieron para cubrir asuntos de salud. Los diagramas proféticos que habían estado en uso desde los primeros días del adventismo dieron lugar a imágenes sobre una pantalla producidas electrónicamente, que describían una variedad de elementos auxiliares a fin de explicar asuntos bíblicos. A veces una serie de reuniones se convertía en una producción tecnológica compleja y bien coordinada. Un solo orador, o aun con un ayudante, ya no podía llevar toda la responsabilidad de un esfuerzo de evangelización grande; consecuentemente, un orador, músicos hábiles, profesionales del cuidado de la salud y otros miembros del personal de apoyo formaban equipos para conducir las reuniones. Los evangelistas aprendieron a usar los medios de comunicación electrónicos. Comenzaron con transmisiones radiales corrientes; con el tiempo pasaron a la televisión, a la radio de onda corta y a la comunicación por vía satélite. Al ser más sofisticado, el evangelismo se volvió más costoso.

Durante los últimos quince años del siglo XX, se desarrolló una estrategia evangelizadora global revitalizada que coordinaba en forma más efectiva la

misión evangelizadora mundial de la iglesia. Era un movimiento deliberado para que los adventistas comprendiesen más claramente que la misión principal de la iglesia era predicar el Evangelio, pero que una amplia variedad de actividades, incluyendo proyectos humanitarios que reflejasen al compasivo Jesús, eran tan necesarias como la enseñanza del Evangelio de salvación y las doctrinas distintivas del adventismo. Las regiones del mundo con necesidades bien conspicuas pero que todavía no habían sido alcanzadas por la iglesia, fueron las que impulsaron a los dirigentes de la iglesia a producir lo que en el lenguaje adventista llegó a conocerse como una misión global.

El evangelismo público en la era posterior a la Segunda Guerra Mundial

Con un mundo en el que prevalecían amargas rivalidades al término de la Segunda Guerra Mundial y en el que se albergaba constantemente el temor de un desastre atómico, los dirigentes de la iglesia promovieron el evangelismo con una urgencia apremiante después que la guerra terminó. Hicieron clara la orientación evangelizadora general de la Asociación Ministerial al elegir a dos evangelistas de éxito, Melvin Eckenroth y George Vandeman, como secretarios asociados en 1947. Tres años más tarde, en el congreso de la Asociación General de 1950, R. Allan Anderson llegó a ser el primer evangelista profesional que dirigió la Asociación Ministerial.

Al mismo tiempo William Branson, ex presidente de la División China, sucedió a J. L. McElhany como presidente de la Asociación General. Mientras estuvo en China, Branson se granjeó una reconocida reputación como un vigoroso defensor del evangelismo público. Bajo su dirección se realizaron campañas importantes en Pekín y otras ciudades chinas. El evangelista estadounidense Fordyce Detamore continuó con reuniones en Hong Kong y Shanghai. Miles de conversos se unieron a la iglesia.

Los delegados terminaron el congreso de la Asociación General de 1950 convocando a los miembros de todas partes a coordinar todos sus esfuerzos en un programa de evangelismo de alcance mundial sin paralelo al cual habría de subordinarse todo otro interés. Los dirigentes de la iglesia animaron activamente a los adventistas a respaldar el evangelismo con la donación de dinero procedente de la venta de propiedades sobrantes y legando fondos para ello en sus testamentos. Cada ministro debía planear una serie evangelizadora, lo que cubriría la tierra con las reuniones.

La meta de duplicar la feligresía denominacional de 750.000 a 1.500.000 se convirtió en un objetivo viable. Pasaron catorce años antes de alcanzar ese blanco. Todas las divisiones contribuyeron a este crecimiento, pero considerando el aumento como un todo, la feligresía fuera de Norteamérica más que duplicó su número de miembros para sobrepasar la cifra de 1.100.000, y la División Norteamericana lo aumentó alrededor de un 48 por ciento, por lo que pudo informar una feligresía de 370.000.

El evangelismo a las masas en los centros urbanos era el método principal de este movimiento evangelizador. R. Allan Anderson atrajo a multitudes de 4.000 personas en el Carnegie Hall, en Nueva York, y George Vandeman habló a audiencias de 7.000 en el Coliseo de Londres. Para mantener una presencia evangelizadora permanente en las grandes ciudades del mundo la iglesia compró o edificó centros en los cuales efectuar reuniones, celebrar seminarios y presentar programas culturales. En Londres, el Teatro de la Nueva Galería y en Nueva York, primero un hotel remodelado y más tarde, el Centro de Times Square, marcaron el rumbo en esta tendencia. Se levantaron centros similares en El Cairo,

Beirut, Osaka, Manila, Río de Janeiro y Yakarta. El dedicar mayores gastos para el evangelismo alrededor del mundo se convirtió en la norma.

Coincidentemente con esta actividad, ocurría un debate continuo entre evangelistas prominentes sobre si convenía identificar sus reuniones con los adventistas. Debido al temor de que el prejuicio disuadiese a muchas personas de asistir, los evangelistas en Norteamérica generalmente habían evitado el uso de un rótulo denominacional. Algunos hasta anunciaban que eran conferenciantes de una organización con un nombre inocuo como el de "Instituto Bíblico Americano", bajo cuyos auspicios hablaba J. L. Shuler. Comprensiblemente, esta práctica hizo que se los acusara de engaño y frecuentemente resultaba embarazosa para los miembros de iglesia cuando sus amigos les preguntaban por qué su evangelista no era más franco y se identificaba como un adventista.

Cuando Melvin Eckenroth celebró una campaña importante en Minneapolis, Minnesota, en 1946, anunció abiertamente que era un adventista del séptimo día. En la primera noche unos 2.300 oyentes colmaron el teatro y varios centenares tuvieron que irse por falta de lugar. Después de esta experiencia Eckenroth llegó a la conclusión de que era beneficioso identificar las reuniones como adventistas. Fordyce Detamore no estaba de acuerdo. El urgía no revelar el nombre de la iglesia hasta que el orador presentase nuestras doctrinas distintivas de la iglesia. Temía que la presencia de algunas iglesias adventistas no representativas y las actividades de grupos marginales de la iglesia disuadiesen de asistir a las reuniones evangelizadoras a personas que de otra manera hubieran estado dispuestas a hacerlo.

Cualquiera haya sido la argumentación contra la identificación abierta, a lo largo de la década de 1950 los evangelistas llegaron a estar progresivamente más dispuestos a reconocer desde el comienzo que eran adventistas del séptimo día. L. E. Froom argüía que el conocimiento que el público tenía de los hospitales, escuelas, programas de radio y publicaciones denominacionales le había dado una imagen positiva a la iglesia y que los evangelistas podían depender de esta identificación para fomentar una opinión pública favorable.

Mientras la iglesia debatía algunas ramificaciones del evangelismo, había dos aspectos del movimiento que no se discutían: el compromiso general de la denominación de apoyar el evangelismo y el costo creciente de la celebración de las reuniones. Los ministros procuraban promover más participación por parte de los miembros laicos no sólo por causa de la participación sino también en un esfuerzo por reducir los gastos. Un método de participación era inscribir a la gente a cursos bíblicos ofrecidos por correo. Tras un período de estudio por correspondencia, un evangelista entraba en la comunidad para conducir reuniones sobre temas no controversiales. A menudo calificada como evangelismo de punta de lanza, esta técnica era similar a reuniones evangelizadoras cortas que duraban una o dos semanas, conocidas como reuniones de cosecha o de decisión, que se realizaban tras un programa de testificación personal por parte de los miembros de iglesia.

Las versiones de estos estilos evangelizadores también llegaron a ser populares en otras partes. Las reuniones pequeñas, llamadas reuniones satélites en el Oriente, precedían frecuentemente a reuniones centrales grandes en las Filipinas y en Indonesia. Las reuniones evangelizadoras pequeñas que culminaban en una reunión masiva también eran comunes en ciudades latinoamericanas.

Aparecieron otros cambios en el formato evangelizador. En 1954 el Departamento de Jóvenes Misioneros Voluntarios lanzó la serie de "La Voz de la Juventud", un programa de evan-

gelismo llevado a cabo por los miembros más jóvenes de la iglesia. El movimiento tomó cuerpo no sólo en Norteamérica sino asimismo en otros lugares del campo mundial. Los evangelistas también desarrollaron el método de discusiones en forma de panel y conversaciones de grupos pequeños sobre temas bíblicos —uno de los más populares fue el Seminario de Apocalipsis—, seguidas de reuniones de reavivamiento en una iglesia adventista local.

Los evangelistas también revisaron el contenido de sus sermones evangelizadores para recalcar conceptos básicos de salvación que los adventistas sustentaban en común con otras denominaciones. Los temas de salud frecuentemente se convertían en segmentos regulares de una serie evangelizadora, recurriendo a médicos adventistas locales, dentistas y otros profesionales del campo de la salud. La práctica que se inspiró en Sudamérica de desarrollar conferencias de educación para adultos sobre asuntos sociales se extendió a otros campos, notablemente a Norteamérica. A los asistentes que mostraban interés en cuestiones espirituales se los animaba a inscribirse en clases de estudio de la Biblia.

Estas modificaciones representaban una desviación del hábito evangelizador largamente vigente de organizar un conjunto de conferencias bíblicas para probarles a los no adventistas que sostenían creencias equivocadas, con la esperanza de que efectuasen una decisión racional de llegar a ser adventistas. Los evangelistas actuaban progresivamente bajo la convicción de que el propósito central del evangelismo era esparcir el Evangelio de la salvación a través de la muerte expiatoria de Jesús, para inspirar a los oyentes a abrir sus corazones al Espíritu Santo y atraerlos a la iglesia mediante aplicaciones prácticas del Evangelio y la presentación de las doctrinas características del adventismo según se las encuentra en Jesús. Las doctrinas de la iglesia no cambiaron, pero la manera de presentarlas y el orden en el que las enseñanzas de la iglesia aparecían en la agenda de los evangelistas sí diferían de lo que se había hecho antes. En síntesis, el evangelismo se volvió menos controversial. Algunos adventistas vieron esta tendencia como parte del patrón de una actitud pública no antagonista hacia los asuntos religiosos que estaba en proceso, no sólo en los Estados Unidos sino también en otros países.

El ministerio radial

Aunque las conferencias evangelizadoras eran la parte más significativa del esfuerzo misionero adventista, las tecnologías electrónicas también impactaron al adventismo. En 1941 los dirigentes de la iglesia decidieron embarcarse en un importante programa de evangelismo radial. Ministros de imaginación fértil habían estado experimentando por años con la radio, pero fue H. M. S. Richards, un evangelista cuya base estaba en California, quien concentró la atención de la iglesia en la factibilidad de proclamar el adventismo a través de la radio.

Richards comenzó a transmitir sus programas en 1930. A pesar de los reveses económicos de la década de la Depresión, él mantuvo vivas sus transmisiones reuniendo miles de dólares en forma de donaciones personales de miembros de iglesias locales. Un aspecto sobresaliente de su programa era su presentación conversacional en vez de un estilo propio de una conferencia pública, lo que hacía que los oyentes se sintieran como si les estuviese hablando directamente a ellos.

En 1936 él añadió a su formato un cuarteto masculino, que tomó el nombre de *The King's Heralds* (Los Heraldos del Rey). Seis años más tarde, en enero de 1942, su programa, rebautizado con el nombre de *The Voice of Prophecy* (La Voz de la Profecía), fue de costa a costa a través de una red nacional en los Estados Unidos. Durante la década de 1940

Richards añadió a Del Delker a las voces de Los Heraldos del Rey. Estos cantantes aprendieron sus repertorios en muchos idiomas a fin de cantar para auditorios que no eran estadounidenses cuando acompañaban a Richards en giras mundiales de conferencias y predicaciones.

Inmediatamente después de convertirse en 1942 en un programa transmitido por una cadena radiofónica, *The Voice of Prophecy* llegó a ser un modelo para los programas de radio adventistas fuera de Norteamérica. Antes de que terminase el año, Braulio Pérez comenzó programas en la América de habla hispana, y en 1943 los oradores brasileños empezaron programas en portugués. Aparecieron cuartetos y oradores en otras partes del mundo, copiando el estilo de Richards y la armonía de los Heraldos del Rey. Frecuentemente el nombre *The Voice of Prophecy* se cambiaba al de *The Voice of Hope* (La Voz de la Esperanza) en países fuera de Norteamérica. *The Voice of Prophecy* también estableció otra pauta con su Escuela Bíblica por correspondencia, la que se convirtió en un rasgo común de los programas radiales adventistas doquiera surgían. Junto con las transmisiones se invitaba a los oyentes a inscribirse en un curso bíblico gratuito. Centenares de miles de inscritos a este curso alrededor del globo aprovecharon este método para estudiar temas bíblicos en sus propios hogares. En Japón la escuela bíblica radiopostal inscribió a más de 100.000 estudiantes en cinco años; 15.000 completaron el curso. Las escuelas por correspondencia que funcionaban en El Cairo, Beirut y Teherán llegaron a muchos musulmanes. En las Divisiones Sudamericana e Interamericana muchas uniones organizaron escuelas por correspondencia. Miles de bautismos alrededor del mundo podrían atribuirse en parte a estos cursos por correspondencia. Con el tiempo cada División del mundo produjo versiones de los programas radiales *The Voice of Prophecy* y *La Voz de la Esperanza* u organizaron escuelas por correspondencia, o establecieron ambas cosas.

El formato de *The Voice of Prophecy* cambió cuando evolucionó el papel de la radio y nuevos directores se encargaron del programa. En 1969 H. M. S. Richards, h., reemplazó a su padre como director y orador. Surgieron variaciones para adaptarse a audiencias específicas. En 1967 comenzó una transmisión especial de "El Búho Nocturno" para los millones que preferían una programación por la noche; el programa tradicional de media hora que presentaba una exposición relativamente extensa se abrevió en algunos casos a un cuarto de hora o aun menos. En 1969 aparecieron programas orientados para los jóvenes y poco después salieron al aire espacios publicitarios de uno a cinco minutos.

Aunque *The Voice of Prophecy* llegó a ser el programa radial mejor conocido de la denominación, veintenas de otros, desde programas producidos por pastores locales a transmisiones regionales patrocinadas por una Asociación, se transmitían en muchos países. Los colegios adventistas en Norteamérica comúnmente tenían y operaban estaciones radiales que proveían un medio conveniente para transmitir voces cristianas, entre ellas cultos de la Iglesia Adventista y otros programas producidos por la iglesia. En 1997 casi setenta estaciones de radio adventistas estaban transmitiendo en seis de las doce divisiones del mundo, la mayoría de ellas en las tres divisiones de las Américas, pero una veintena o más también en ambientes europeos.

La llegada de la televisión como el medio más popular para la comunicación pública no impidió que la radio continuase siendo un recurso efectivo para entretener e informar. En comparación con la televisión, la radio era menos costosa y más accesible. Los fabricantes inundaron los mercados mundiales con aparatos a

batería o pilas, algunos de ellos lo suficientemente pequeños como para que se los llevase en el bolsillo o en alguna parte de la vestimenta. La radio casi se convirtió en una forma de compañía social, proporcionando música y conversaciones en el lugar de trabajo o en otros sitios donde los oyentes podían oír pero no tomarse el tiempo para observar una imagen por televisión. Aun en los rincones remotos de la tierra la gente raras veces estaba fuera del alcance de la radio.

Reconociendo el potencial de la radio, en 1969 la iglesia comenzó a investigar la posibilidad de cubrir el mundo con transmisiones de onda corta en contraste con las señales corrientes de AM y FM que se desvanecían a distancias comparativamente cortas de la torre de transmisión. Las ondas cortas penetraban a veces a miles de kilómetros, dependiendo de la potencia del transmisor. Con sólo unas pocas estaciones transmisoras de onda corta la iglesia podía cubrir la tierra independientemente de las fronteras nacionales. En 1971 comenzó a propalarse programación adventista a través de la Radio Transeuropea en Lisboa, Portugal. Allen Steele, que como estudiante se había preparado para ser gerente de estaciones de radio adventistas en los colegios, llegó a ser el gerente-coordinador del proyecto.

El crecimiento de lo que vino a conocerse como la Radio Adventista Mundial (RAM) fue rápido. En 1980 RAM (AWR es la sigla en inglés) estaba usando cuatro transmisores y había crecido de sólo doce horas por semana a ochenta en 18 idiomas. En 1984 la Asociación General aprobó un plan para establecer una estación en Guam, de propiedad de la denominación, que transmitiría a los millones en Asia. Una ofrenda en el congreso de la Asociación General de 1985 proveyó $5.000.000 para este proyecto. Dos años más tarde comenzaron las transmisiones, lo que estimuló aún más los planes de expandir estos servicios a sitios en Europa, África y Latinoamérica. Otro impulso sustancial procedente del congreso de la Asociación General de 1990 capacitó a RAM para producir más de 700 horas de transmisiones semanales en 37 idiomas desde estaciones radiales en Costa Rica, Italia, Guam y Gabón en la costa occidental de África central.

Con programas en 46 idiomas diferentes en 1997, RAM sobrepasó el número de idiomas tanto de La Voz de América como de la BBC. Organizó cinco áreas a las que alcanzar con sus transmisores: Pan-América, Asia, África, Europa y Rusia asiática, los que transmitían unas 1.000 horas semanales. RAM era dueña de sitios de transmisión en Latinoamérica, Italia y Guam, y conseguía tiempo mediante contratos de arriendo en otras estaciones europeas. La programación dependía de treinta estudios de producción alrededor del mundo para originar programas de acuerdo con la disponibilidad de oradores en los idiomas que se necesitaban. La estación más potente era KSDA en Guam, donde para 1996 la iglesia estableció cuatro transmisores que alcanzaban en Asia a más de 3.000 millones de personas.



Allen Steele, izq., director de la Radio Adventista Mundial, recibe de Heinz Kopf cintas producidas en alemán. RAM dependía de muchos países para los materiales de los programas.

Aunque los programas de RAM se propalaban en idiomas de países occidentales como también en los del mundo en desarrollo, uno de los propósitos principales era llegar a los millones que vivían en regiones densamente pobladas donde no existía presencia adventista, o en algunos casos, donde no era permitida. A pesar de los intentos de gobiernos en algunos lugares filosóficamente amenazados de interferir las transmisiones de radio, las señales radiales continuaban cruzando las fronteras nacionales o ideológicas con el mensaje del adventismo. Se desconoce el número específico de conversos como resultado de RAM, pero los dirigentes de la iglesia medían el éxito de la radio parcialmente por el volumen de respuestas de los oyentes. En 1995 la oficina de KSDA recibió 100.000 piezas de correspondencia, la mayoría de China.

En algunos respectos estas transmisiones por onda corta llegaron a ser la voz de la misión global de la iglesia, pero el énfasis en la radio de onda corta no disminuyó las transmisiones tradicionales por AM y FM en centros grandemente poblados. RAM comenzó como un movimiento para transmitir programas adventistas patrocinados oficialmente desde un centro de transmisión específico, pero a medida que evolucionó, se convirtió en una organización bajo la cual existían todos los programas radiales oficiales de la denominación.

El adventismo por la televisión

El uso adventista de la televisión como una herramienta evangelizadora se desarrolló primero en los Estados Unidos después de la Segunda Guerra Mundial, pero se extendió a otros países a medida que la tecnología llegó a estar en posesión del mundo. Entre los pastores adventistas que experimentaron con este nuevo medio de comunicación, William Fagal, en la ciudad de Nueva York, fue el más exitoso. Su primer programa televisivo de media hora salió al aire en 1950. Pruebas y consultas posteriores dieron como resultado un programa cuyo formato giraba en torno a dramas cortos que describían un problema corriente, seguidos de un sermón breve. Un cuarteto masculino proveía música y la esposa de Fagal, Virginia, aparecía en la pantalla para invitar a los televidentes a inscribirse a un curso bíblico.

Este programa, llamado *Faith for Today* (Fe para Hoy) se expandió a otras ciudades en las que muchas estaciones lo transmitían gratuitamente como un servicio público. En 1958 el programa estaba apareciendo gratuitamente en 130 estaciones con una audiencia televisiva de aproximadamente 4 millones de personas. Similarmente a lo que ocurrió con la radio, los cambios en las pautas para la televisión y en los gustos de los televidentes produjeron cambios en *Faith for Today*. En 1966 el cuarteto se dispersó y a comienzos de la década de 1970 una serie de episodios llamada *Westbrook Hospital*, ejecutada profesionalmente, reemplazó el programa original de Fagal. La producción de esta serie terminó en 1979, pero las escenas continuaron como repeticiones locales mientras Don Matthews, el nuevo director, experimentaba con una variedad de programas, quedándose finalmente con un formato tipo entrevista y con participación de los oyentes, llamado *Christian Lifestyle Magazine* (Revista de estilo de vida cristiano). Más tarde llegó a ser simplemente *Lifestyle Magazine* (Revista de estilo de vida).

En 1955 comenzó un programa alternativo, *It Is Written* (Está Escrito), con George Vandeman como orador. Tras su serie evangelizadora en el Coliseo de Londres a comienzos de la década de 1950, él se convenció de que la televisión era el mejor medio para evangelizar al gran número de habitantes de la ciudad que deseaban asistir a las reuniones

para las masas, pero que en algunos casos vivían a tres horas del lugar de la reunión y sólo podían asistir con gran dificultad. Desde un estudio de filmación decorado como un gabinete él hablaba directamente a la cámara y usaba amplio material documental para darle respaldo a una serie abiertamente doctrinal dirigida al gran mercado televidente metropolitano. Los televidentes tenían a su disposición libros y otras publicaciones gratuitas sólo con pedirlos, al igual que un curso de estudio de la Biblia que los miembros de la iglesia local revisaban. Vandeman comenzó con la intención de preparar audiencias televisivas para que asistiesen a una campaña evangelizadora específica, pero su éxito lo indujo a transformar su presentación en un programa permanente.

En 1991 Vandeman se retiró de la teledifusión activa lo que dejó el lugar a Mark Finley, un evangelista de experiencia tanto en Europa como en los Estados Unidos, para que lo reemplazase como director-orador. Aunque retuvo el formato básico de un programa doctrinal expositivo, el nuevo orador frecuentemente incorporaba giras guiadas personalmente y grabadas en un video; estas giras se realizaban a sitios reales, tales como lugares bíblicos, donde él reunía su material documental.

Un tercer programa importante, *Breath of Life* (Aliento de Vida), comenzó en 1974. Esta teledifusión, diseñada para los millones de la comunidad de color, presentaba como director-orador a Charles D. Brooks, quien combinaba la predicación dinámica con entrevistas a personalidades prominentes a fin de dialogar no sólo sobre doctrina sino también sobre problemas sociales de la América negra. Brooks frecuentemente conducía a su equipo de producción al interior de iglesias adventistas para darles a sus televidentes la experiencia de una adoración adventista real. En 1989 llevó sus cámaras a iglesias adventistas en las Bahamas para grabar una serie en ese país isleño mayormente poblado por negros. Walter Arties, el fundador del programa, cantó por muchos años en el cuarteto de *Breath of Life* el cual proporcionaba gran parte de la música para las teledifusiones. En 1997 Walter L. Pearson, un pastor y orador negro bien conocido, reemplazó a Brooks, que se jubilaba.

Estos tres programas exhibieron tres diferentes enfoques del evangelismo televisivo, pero todos ellos tuvieron atractivo internacional. *Faith for Today* comenzó como un comentario basado bíblicamente sobre problemas de la vida diaria en vez de ser un análisis de las enseñanzas denominacionales distintivas. Decenas de miles de televidentes se inscribieron en cursos de estudio de la Biblia en los que aprendían las creencias adventistas. Des-



En 1995 Mark Finley llevó un paso adelante el ministerio electrónico desarrollado por H. M. S. Richards, William Fagal y George Vandeman cuando lanzó la serie de Net, *un programa de evangelización transmitido por vía satélite. Mediante* Net '98 *los adventistas llegaron a una audiencia mundial en una sola transmisión.*

pues de 25 años la iglesia atribuyó unos 24.000 bautismos al programa y a sus cursos por correspondencia. La transición de *Faith for Today* a *Westbrook Hospital* y *Lifestyle Magazine* le dio un énfasis más vigoroso a su misión de alcanzar a televidentes que no van a la iglesia, que tenían poco o ningún interés evidente en religión pero que se sentían atraídos por temas en los que había un interés personal en problemas de salud, éticos y morales. En estos programas Matthews y sus invitados introducían valores espirituales en momentos apropiados. En algunas ocasiones el tema que se analizaba era de carácter religioso. Siempre estaba presente el nombre de la denominación, lo que notificaba a los televidentes que los anfitriones del programa representaban a los adventistas.

A Matthews lo motivaba el deseo de encontrar a la gente en donde se hallaba, con la esperanza de suscitar una inquietud por los asuntos religiosos. En 1983 organizó un programa sistemático de visitación para hablar con los televidentes que respondían por correo a su programa. Al quitar la palabra "Cristiano" de su programa en 1991 y simplemente quedarse con el nombre de *Lifestyle Magazine,* los productores de *Faith for Today* procuraban atraer a los judíos y musulmanes como también a otros televidentes no cristianos.

Faith For Today impactó al mundo de la teledifusión adventista fuera de Norteamérica. Los adventistas en las Filipinas importaron el programa en 1955. Al año siguiente fue el primer programa de televisión religioso en Australia, y en 1960, desde una estación de televisión en Nigeria, llegó a ser la primera teledifusión religiosa en África. Periódicamente se mostraba en Puerto Rico, Bermudas y Corea. Una versión portuguesa producida en Sudamérica, conocida como *Fe para Hoje*, hizo su debut en São Paulo, Brasil, en 1962.

Por 1979 el programa *Westbrook Hospital* llegó a ser parte de la Red Satelital Internacional, un sistema originado en Canadá y retransmitido a otros satélites en Europa, Asia y Sudamérica. Los episodios del *Hospital* llegaron a Israel, Líbano y Jordania en 1981. Al mismo tiempo once canales filipinos estaban mostrando *Westbrook Hospital.* En Japón los traductores hicieron el doblaje con voces locales de la serie de *Hospital* y rebautizaron el programa con el nombre de *Dr. Mason* a fin de prepararlo para lanzarlo al aire en Kyoto, Osaka y Kobe. En Papúa Nueva Guinea, en el año 1986, *Faith for Today* comenzó con *Westbrook Hospital* y siguió con una serie producida en Nueva Zelanda llamada *Focus on Living* (Foco en la Vida).

Faith for Today comenzó un programa en ruso en 1993. El título era el equivalente ruso de "Estilo de Vida", y el formato del programa imitaba al estadounidense. Preguntas referentes a asuntos sociales y de salud eran el objeto de entrevistas y comentarios que se tenían con personal policial y militar, dirigentes civiles y expertos médicos quienes aparecían en el programa como invitados.

Breath of Life demostró ser una voz adventista efectiva para la comunidad negra tanto dentro como fuera de Norteamérica. Brooks y sus ayudantes conducían regularmente reuniones evangelizadoras en ciudades grandes. Durante sus primeros diez años celebraron reuniones en el Caribe, Bermudas y Palau en las Islas Carolinas, en el Pacífico austral. Como resultado de su obra evangelizadora en los Estados Unidos, el ministerio de *Breath of Life* estableció nuevas congregaciones en Memphis, Tennessee, Washington, D. C., y en Los Angeles. Los bautismos como fruto de estas actividades llegaron a 3.000. En 1986 el programa se unió al mercado de la televisión por cable al obtener tiempo en dos sistemas satelitales que le dieron acceso a 2.600 estaciones. Con su obvia orientación étnica, *Breath of Life* atrajo originalmente a públicos de color en

los Estados Unidos y el Caribe, pero su atracción llegó a ser más universal a medida que los espectáculos televisivos aumentaban, en términos generales, el número de programas étnicos.

La proliferación de *It Is Written* fue más lenta, pero con el tiempo este programa llegó a ser la transmisión televisada adventista más difundida. En 1979 ingresó en el mercado televisivo por cable originándose en Atlanta, Georgia. Desde este punto se dirigía a la mayoría de las áreas rurales de 47 de los 50 estados de los Estados Unidos adonde no llegaban las teledifusiones convencionales. Mientras tanto, a mediados de la década de 1970 el programa era asequible en la mayor parte de Canadá y Australia; en 1973 apareció una versión francesa, *Il Est Ecrit*, en el este de Canadá. Super Canal, un sistema satelital, comenzó a transmitir *It Is Written* a la mayor parte de Europa en 1989 donde un número aproximado de 500.000 televidentes de habla inglesa lo observaban los domingos. Vinieron respuestas de casi cada país europeo y llegaron informes de bautismos desde Dinamarca, Suecia, Suiza y los Países Bajos.

En 1991, antes del derrumbe del régimen comunista, Vandeman firmó un contrato con la Televisión Nacional Soviética para transmitir programas desde Moscú por un período de hasta siete años. El contenido del programa incluía temas doctrinales, de la familia y de salud que los traductores preparaban en base al libreto en inglés, para hacer el doblaje en los videos con voces rusas. Una de las primeras decisiones de Finley después que sucedió a Vandeman como director y orador fue participar en una fusión de *It Is Written* y el programa adventista canadiense, *Destiny* (Destino). En 1997 comenzó en Chile una versión en español, *Está Escrito,* y al cabo de un año se extendió mediante conexiones por vía satélite a la mayoría de la población de habla hispana de las Américas.

Para extender su ministerio televisivo y radial alrededor del globo los adventistas tuvieron que resolver algunos problemas. Uno de los primeros asuntos era mantener un equilibrio entre los diversos programas. A medida que cada programa principal evolucionaba, experimentaba una metamorfosis desde una empresa administrada privadamente a una entidad perteneciente a la denominación. El resultado fue una galaxia de ministerios electrónicos independientes, cada uno compitiendo para conseguir dinero de la misma billetera adventista.

En el Concilio Anual de 1971, la Asociación General aprobó un plan para establecer un centro de radio, televisión y filmación para coordinar los programas de comunicación masiva de la denominación. Ubicado en Thousand Oaks, California, inmediatamente se convirtió en el eje para *It Is Written, The Voice of Prophecy* y *Faith for Today.* Contenía estudios de radiodifusión y producción, escuelas bíblicas por correspondencia conectadas con los programas y oficinas administrativas. En el Centro de Comunicaciones la iglesia también producía tiras de películas y otros materiales audiovisuales con propósitos evangelizadores. En el momento de su fundación, el Centro Adventista de Comunicaciones era una entidad de la Asociación General, pero en 1996 la denominación transfirió el título de propiedad y la administración a la División Norteamericana. Para entonces, dos programas adicionales, *Breath of Life* y *La Voz de la Esperanza* —la versión hispana de *The Voice of Prophecy*—, habían llegado a formar parte de las actividades del Centro de Comunicaciones.

Otros campos mundiales organizaron también sus propios grupos coordinadores y a veces construyeron sus propios centros de comunicaciones. Una década antes de que el Centro de Comunicaciones de la Asociación General se materializase en California, la División Sudamericana estableció oficinas de radio en Niteroi,

cruzando la bahía desde Río de Janeiro. Más tarde, el Sistema Adventista de Medios de Comunicación se convirtió en una organización que abarcaba tanto a *The Voice of Prophecy* como a *It Is Written* en Brasil. El volumen creciente de radiodifusoras adventistas en Europa, incluyendo programas de la RAM, motivó a la División Transeuropea a formar en 1988 la Asociación de Locutores Adventistas, con su sede central en Dinamarca. A mediados de la década de 1990 esta organización coordinaba el trabajo de más de una docena de centros de producción de programas radiales y televisivos esparcidos a lo largo de la División.

Para ayudar a satisfacer el número cada vez mayor de preguntas sobre cuestiones bíblicas en la ex Unión Soviética, la División Euroasiática levantó un centro de comunicaciones en Tula, a unos 160 kilómetros [100 millas] al sur de Moscú. Transmisiones radiales, una escuela por correspondencia y estudios de producción compensaron, al menos parcialmente, la escasez de ministros preparados en este campo tan grande. En Wahroonga, Nueva Gales del Sur, Australia, había un centro de comunicaciones para radio y televisión al servicio de la División del Sur del Pacífico. Pequeños centros de producción, primariamente para transmisiones radiales y escuelas de correspondencia, estaban ubicados en las Divisiones Euro-Africana y Afro-Oceanoíndica.

Menos de una década después de haber comenzado sus operaciones, el Centro Adventista de Comunicaciones en California enfrentó tiempos difíciles, en parte como resultado de la inflación de dos dígitos en los Estados Unidos durante los años finales de la década de 1970 y los primeros de la de 1980, lo cual a su vez fue la causa de costos de producción más elevados. Una serie de pérdidas operativas en el Centro de Comunicaciones precipitaron reducciones. Incluso se habló de cerrar algunos programas. Una víctima importante de este proceso fue el cuarteto *The King's Heralds* (Los Heraldos del Rey), que había llegado a ser una de las instituciones denominacionales más amadas. Después de más de cuarenta años de servicio, el grupo dejó el empleo denominacional para iniciar una carrera de conciertos administrada privadamente bajo el nombre de *The Heralds* (Los Heraldos). Menos servicios gratuitos y una reducción de los programas formaban parte de la nueva austeridad en el Centro de Comunicaciones.

Una serie de escándalos que mancillaron la reputación de varias personalidades populares bien conocidas de los Estados Unidos en el campo de la televisión religiosa coincidieron con estas dificultades financieras, y posiblemente contribuyeron indirectamente a ellas. Una de las figuras más conocidas fue acusada y convicta de uso fraudulento de fondos reunidos a través de solicitudes hechas en su programa de televisión. Inmediatamente todos los programas religiosos televisivos cayeron bajo sospecha, y debido a que los productores adventistas dependían extensamente de la solicitación de fondos, enfrentaron un problema especialmente delicado para retener una imagen libre de toda mancha.

Este problema se complicó con debates doctrinales vehementes dentro del adventismo y la revelación inquietante de inversiones cuestionables de dinero de la denominación por parte de dirigentes de la iglesia en proyectos encabezados por Donald Davenport, un especulador adventista. Estos asuntos provocaron descontento y un grado de escepticismo respecto al liderazgo adventista. Algunos adventistas reaccionaron desviando su apoyo financiero a programas de comunicaciones de la denominación, a otros no adventistas. En un esfuerzo para reasegurarles a los adventistas que los programas denominacionales eran dignos de confianza y que

los miembros de iglesia no debieran apoyar programas cuyas enseñanzas diferían diametralmente del adventismo, Dan Matthews informó a la iglesia en 1987 que sólo una pequeña fracción de las donaciones a los programas del Centro de Comunicaciones era para absorber gastos administrativos, y que los programas adventistas funcionaban en base a presupuestos muy limitados, a veces tan pequeños como la vigésima parte de los gastos de operaciones de siquiera una de las principales personalidades televisivas no adventistas.

Un obstáculo para transmitir fuera de los Estados Unidos programas producidos en dicho país era la legislación de muchos países que requerían que los programas de televisión incluyesen una cantidad determinada de contenido local. Para satisfacer esas normas a veces los técnicos rediseñaban los programas a fin de dar tiempo para imprimirle un sabor local a la teledifusión. Comúnmente había locutores nacionales que introducían los programas o añadían sus propios comentarios. Anunciadores nacionales también les daban a los televidentes direcciones locales de dónde podían obtener publicaciones gratuitamente o solicitar cursos bíblicos por correspondencia.

En relación con la cuestión del control nacional del contenido del programa estaba la disponibilidad de versiones que se hallaban sólo en inglés. Estos programas eran útiles en países donde el inglés era el segundo idioma o donde vivían núcleos significativos de personas de habla inglesa; de otra manera, se necesitaban traducciones y doblajes, lo que aumentaba los costos de producción. A veces era más fácil producir una versión nacional. En algunos países la actitud del público hacía necesaria una versión nacional en vez de una estadounidense. En caso de una programación tipo entrevista y con participación de los televidentes fuera de los Estados Unidos, se necesitaba que los programas tuvieran anfitriones nacionales que analizasen problemas locales.

Los dirigentes adventistas sostenían firmemente que los programas de comunicación masiva producían bautismos y que por lo tanto merecían apoyo financiero del público adventista. Raramente un programa de televisión o radial era el factor único en las conversiones, pero frecuentemente era uno de los múltiples medios que ponían a la gente en contacto con la iglesia, lo que resultaba en bautismos. Los productores del programa tenían el propósito de atraer la atención de los oyentes o los televidentes al adventismo y de pasar los nombres de las personas interesadas a pastores u obreros laicos cercanos para que organizasen actividades de seguimiento que condujesen al bautismo. La efectividad de este plan variaba, pero la División Sudamericana estimó en 1996 que alrededor de un tercio de los adventistas en Brasil primeramente se relacionó con la iglesia a través de *A Voz da Profecía* [la versión en portugués de *The Voice of Prophecy*]. La primera temporada de *Está Escrito* en Chile incluyó el bautismo de 2.000 conversos. El evangelismo en general se beneficiaba con los programas de comunicación masiva cuando personalidades adventistas bien conocidas de la radio y la televisión formaban parte a menudo de una serie evangelizadora o en algunos casos conducían una secuencia completa de reuniones.

Probablemente la noción de facilitar un contacto masivo con el adventismo fue lo que condujo, más que cualquier otra cosa, a la transmisión por vía satélite de reuniones evangelizadoras en vivo, comenzando en 1995. El plan, llamado *Net '95* (Red '95), requería la teledifusión de un solo conjunto de reuniones por satélite a cualquier sitio que poseía un disco para recibir la señal. Casi 700 iglesias en la División Norteamericana montaron el equipo para recibir las teledifusiones en vivo originadas en Chattanooga, Tennessee. En febrero de 1995, *Net '95* co-

menzó con más de 22.000 no adventistas que fueron a iglesias adventistas para oír a Mark Finley, director de *It Is Written*, predicar en su estilo expositivo-documental bien conocido. Su serie *Discoveries in Prophecies* (Descubrimientos en las profecías) continuó durante 24 noches. Se estima que como resultado, en los meses siguientes se tuvieron 5.000 bautismos a lo largo de la División.

Al año siguiente *Net '96*, transmitido desde Orlando, Florida, trajo aproximadamente 17.000 conversos. Para esta serie las iglesias adventistas establecieron más de 1.900 sitios de conexión en las Divisiones Sudamericana e Interamericana, y en las Divisiones Euro-Africana y Transeuropea. El hecho de que se realizaba traducción simultánea en una docena de idiomas les permitía a los asistentes oír los programas en vivo sin esperar por versiones con doblaje en una cinta. Finley señaló que estas teledifusiones no eran simplemente una serie evangelizadora sino un método sistemático para extender el adventismo alrededor del mundo.

En 1997 no se repitió un programa semejante, pero Alejandro Bullón, secretario ministerial de la División Sudamericana, produjo una serie de reuniones de cosecha por vía satélite en portugués para Brasil. En respuesta a un pedido de adventistas hispanos en la División Norteamericana también presentó una semana de conferencias de cosecha desde São Paulo, Brasil, conocidas como *La Red '97*. Aunque dirigió el programa a la División Norteamericana, todos los países hispanos pudieron recibirlo. Las iglesias adventistas de habla hispana en los Estados Unidos y Canadá no habían participado ampliamente en *Net '95* y *Net '96*, pero con equipos que acababan de instalarse, unas 450 congregaciones abrieron sus puertas a gente no adventista para ver y oír las conferencias que tenían su base en Sudamérica. Los dirigentes de los adventistas hispanos en Norteamérica informaron 4.000 bautismos como resultado, en parte, de este programa satelital.

La Red '97 y los programas en portugués diferían de *Net '95* y *Net '96* no sólo en el idioma. Los programas en inglés consistían en conjuntos completos de conferencias doctrinales en contraste con las cortas series en español y portugués, que estaban diseñadas como una versión televisiva de las breves reuniones de cosecha o decisión con las que comúnmente culminaban las largas campañas evangelizadoras en los grandes centros de población en la América de habla portuguesa y española. El significado inmediato de *La Red '97* fue la adición de nuevos miembros en Norteamérica, pero también constituyó uno de los casos más notables de cooperación interdivisional en la historia de la denominación en el cual la División Norteamericana fue la primera beneficiada antes que la proveedora. Los adventistas observadores lo vieron como una señal del desarrollo de la interdependencia global de la iglesia mundial.

Otro caso de cooperación interdivisional ocurrió en 1998 en la División Afro-Oceanoíndica, que patrocinó su propio programa de evangelización por satélite llamado *Pentecostés '98*. Siguiendo el ejemplo de transmisiones previas, Fitz Henry, un evangelista laico de Jamaica, lanzó la serie de cinco semanas desde Soweto a otros doce países africanos. En la noche de apertura asistieron 80.000 personas a 500 sitios de conexión a través del continente.

La transmisión del Evangelio en vivo por satélite al mundo era en sí un uso dramático de la tecnología, pero a pesar de su costo, los dirigentes de la iglesia lo vieron como un medio económico para difundir el Evangelio. De ninguna otra manera podían tantas personas oír sobre el adventismo de una sola fuente. Los estudios mostraron que la asistencia promedio de cada noche durante *Net '96* fue de aproximadamente 100.000 personas, 44.000 de las cuales eran no adventistas.

Si bien los gastos inmediatos del programa empequeñecían comparativamente el costo de una serie evangelizadora única, la gran asistencia promedio reducía el costo por persona a una cantidad proporcionalmente menor que el costo de suficientes reuniones evangelizadoras convencionales como para atraer a igual cantidad de público, aun teniendo en cuenta la asistencia de los miembros de iglesia.

El éxito del programa de la *Net* dependió de la participación de miembros que invitaban a asistir a personas interesadas. Típicamente el lugar de reuniones era la iglesia adventista local, aunque los adventistas brasileños arrendaron auditorios para gran cantidad de asistentes, lo que redujo la cantidad de equipo necesario para recibir la señal del satélite. Debido a que la televisión por satélite ya no era una novedad para el mundo, los dirigentes llegaron a la conclusión de que concurrencias constantemente grandes demostraban el poder influyente del adventismo cuando se lo presentaba a través de un medio electrónico bien conocido. Nunca antes la denominación había atraído a los templos adventistas a tantos que no eran miembros para oír enseñanzas adventistas. Con los éxitos de *Net '95* y *Net '96* detrás de sí, los dirigentes de la iglesia comenzaron a trazar planes para *Net '98*, la que cubriría todo el globo.

Misión global

Fue durante el congreso de la Asociación General de 1990 en Indianápolis, Indiana, que la expresión Misión Global llegó a ser parte del léxico adventista. La mayoría de los adventistas dirían sin vacilar que la iglesia siempre tuvo una misión global, pero el nuevo término le dio un nuevo significado al mandato bíblico de llevar el Evangelio a todo el mundo. Pocos adventistas se dieron cuenta durante las dos décadas posteriores a la Primera Guerra Mundial que el patrón de crecimiento denominacional ya se había inclinado en favor de algunas partes del mundo no caucásico. Al observar un mundo desgarrado durante y después de la Primera Guerra Mundial y experimentar la lobreguez de la Gran Depresión, muchos adventistas anticiparon el inminente regreso de Cristo y no previeron que habría suficiente tiempo en la historia del mundo para el crecimiento dramático de la iglesia en los treinta años finales del siglo XX.

Los lemas denominacionales "1.000 Días de Cosecha" antes del congreso de la Asociación General de 1985 y "Cosecha '90" durante el período de 1985-1990, ayudaron a inspirar el crecimiento de la feligresía. Los blancos representados por estos lemas concentraron las energías de la iglesia en su misión al mundo, pero a pesar de una feligresía que se acercaba a 6.500.000 en 1990, era inquietante para los dirigentes de la iglesia que extensas zonas del mundo seguían sin verse afectadas por estos aumentos.

El territorio musulmán era el ejemplo número uno. Esta parte del mundo incluía mucho de África, el territorio extendido desde partes de la Europa balcánica a través de Turquía y Arabia Saudita hasta Afganistán y hacia el norte en Asia central, siguiendo con grandes porciones de Malaysia y las Filipinas. Había relativamente pocos conversos al adventismo procedentes de estas tierras. En el corazón del Islam, la Iglesia Adventista apenas existía. En algunos países la iglesia no había entrado. India, con una población que se aproximaba a 1.000 millones en 1990, informó menos de 170.000 miembros provenientes de su población mayormente hindú. Partes de Asia que eran predominantemente budistas también resultaban difíciles de penetrar; los adventistas en el sureste de Asia desde Myanmar hacia el este hasta Vietnam eran decididamente menos que en las Filipinas y partes de Indonesia. Corea del Sur era una excepción, pero después de trabajar la mayor parte del

siglo XX en Japón, la iglesia tenía menos de 15.000 miembros en 1990.

En comparación con los Estados Unidos y Latinoamérica, Europa tenía una actitud poco receptiva hacia el adventismo. Históricamente, el cristianismo era parte del fundamento de la cultura europea. Alemania y Rumania habían sido los países más receptivos al adventismo, pero el secularismo saturó la mente europea después de la Segunda Guerra Mundial, y tras ese conflicto, el adventismo realmente se redujo en la Europa de habla alemana.

Los adventistas creían que tenían un mensaje para el mundo, pero al acercarse al fin del siglo XX, se dieron cuenta que el hecho de poseer el mensaje no suponía que también conocían todos los métodos necesarios para difundirlo. El adventismo se había desarrollado en un marco estadounidense, protestante. Los primeros ministros hablaban a concurrencias ya familiarizadas con el carácter esencial del cristianismo protestante. Llevar el adventismo desde este punto de origen a otros lugares donde había diferentes formas de cristianismo o donde dominaban otras religiones, resultó a veces difícil. Pensadores adventistas concienzudos sabían que se necesitaban cambios para que la iglesia cumpliera su misión al mundo.

Convencido de que los adventistas tenían muchos asuntos inconclusos, Neal Wilson, presidente entonces de la Asociación General, desafió a los delegados al Concilio Anual de 1986 en Río de Janeiro a elaborar una estrategia global para alcanzar esas partes del mundo donde el adventismo no había penetrado. Sus palabras inspiraron una reorganización del movimiento misionero adventista. Tradicionalmente los adventistas habían medido su cumplimiento de la comisión evangélica contando el número de países en donde habían establecido la obra de la iglesia, pero esta práctica cambió. Después de una serie de sesiones para buscar soluciones y de reuniones de comisiones



Cuando el adventismo se extendió a las grandes ciudades del mundo aparecieron centros de evangelización como éste en Yakarta, Indonesia. La División del Lejano Oriente contenía más ciudades grandes del mundo que cualquier otro campo mundial.

entre 1986 y 1989, los dirigentes de la iglesia convocaron a los adventistas a visualizar la población mundial como formada de grupos de personas en vez de países. Estos núcleos de personas, definidos por su cultura o lenguaje, existían independientemente o como subgrupos en un país. Una reunión de estrategia global en 1989 combinó o dividió estos grupos de personas en segmentos de población, cada uno de alrededor de un millón de personas. De los 5.000 segmentos en el mundo, el adventismo no había entrado en 1.800. En 1990 más de 1.100 de los segmentos en los que no se había entrado se hallaban en regiones no organizadas aún en una de las divisiones del mundo. De los restantes segmentos, el número mayor, 350, estaban en la División Sudasiática, primariamente en el norte de la India.

El blanco de Misión Global era establecer una nueva iglesia entre 1990 y el año 2000 en cada uno de los 1.800 segmentos en los que no se había entrado, lo que significaba un promedio de una nueva congregación cada dos días. Para alcanzar este blanco se necesitaban modificaciones en el sostén financiero de las misiones. En 1990, cuando Misión Global llegó a ser un programa oficial de la iglesia, la denominación asignaba aproximadamente 90 por ciento de sus ingresos a sostener instituciones y organizaciones ya existentes, lo que significaba que la iglesia tenía poco dinero para abrir nuevos campos y tendría que ubicar recursos no utilizados para sostener el nuevo programa.

En los meses que siguieron al congreso de la Asociación General de 1990 se hicieron frecuentes llamados a dar directamente a proyectos específicos. La práctica de animar a donantes en gran escala a adoptar proyectos llegó a ser un medio común para proveer fondos a planes determinados. Parte de los planes del nuevo presidente, Robert S. Folkenberg, fue el de ahorrar dinero reduciendo el tamaño de las operaciones de la Asociación General. En 1998 él informó que las oficinas centrales de la organización empleaban 100 personas menos a la vez que se supervisaba la obra de la iglesia en más de 200 países. De una fundación establecida en base a la venta de Alimentos Loma Linda y La Loma ingresaban anualmente más de un millón de dólares para sostener la testificación en áreas donde no se había entrado con el Evangelio.

La iglesia también amplió su concepto y métodos de servicio misionero, muy notablemente al alentar diversas formas de servicio independiente. Se aplicó el término "fabricantes de tiendas", reminiscente de la práctica del apóstol Pablo de sostenerse a sí mismo mientras efectuaba sus giras misioneras, a miembros de iglesia cuyo empleo en negocios o en servicio al gobierno les daba la oportunidad de ir a lugares donde no era posible la actividad misionera abierta. Muchos de ellos establecieron una presencia adventista y frecuentemente había bautismos como resultado de su testimonio.

Para entrar en segmentos de población difíciles de alcanzar la iglesia también dependía de una actividad financiada privadamente, Misiones Adventistas de Frontera [AFM, por su sigla en inglés]. Esta organización precedió en el tiempo a Misión Global, pero complementó el programa al enviar obreros sin credencial a lugares remotos para establecer nuevas iglesias. Representantes de AFM, algunos de ellos médicos u otros profesionales, se diseminaron por el sur y el este de Asia, las islas del oeste del Pacífico y lugares difíciles en Europa. Para sostenerse levantaban fondos en iglesias locales. En contraste con los empleados de ADRA que evitaban deliberadamente cualquier actividad evangelizadora o sectaria, los obreros de AFM usaban abiertamente el nombre de la denominación para identificarse. En parte como resultado de su trabajo, más adelante se abrían a veces puertas para el adventismo.

Al frente de Misión Global estaba Mike Ryan, quien coordinaba todas las actividades en las áreas en las que no se había entrado, y en efecto, proveía una entidad principal que amparaba todos los proyectos misioneros. El programa no era un departamento tradicional de la denominación sino una iniciativa para estimular la actividad misionera alrededor del mundo. Después de cinco años de funcionamiento, Misión Global produjo nuevas congregaciones adventistas en 186 segmentos de población en los que no se había entrado previamente y estaba conduciendo algún tipo de actividad en casi 400 más. Durante esos cinco años la denominación también se había establecido en diez países en los cuales no existía en 1990.

Uno de los ejemplos más dignos de mención fue el de Mongolia, un territorio ubicado entre China y Rusia, donde las labores adventistas previas llegaron a su fin durante las hostilidades entre China y Japón antes de la Segunda Guerra Mundial. Bajo los auspicios de Misiones Adventistas de Frontera, una joven pareja, Brad y Cathy Jolly, se estableció en Ulan Bator, la capital. Para 1995, tres años después de haberse trasladado a Mongolia, habían organizado una congregación de trece miembros bautizados. En 1997, quince más se les unieron. Mientras tanto, los Jolly regresaron a los Estados Unidos por razones de salud.

La División Sudasiática, con su gran número de segmentos de población en donde no se ha entrado, nombró a un coordinador de Misión Global de tiempo completo y un ayudante, lo que fue la participación más significativa en el programa de parte de cualquiera de las divisiones mundiales. Ellos prepararon a ancianos de iglesias locales para que se encargaran de sus congregaciones, lo que en consecuencia les permitía a los ministros encabezar equipos de voluntarios a fin de entrar en 100 segmentos de población. Para 1995 existían nuevas congregaciones en casi todas estas regiones. Un ejemplo no difundido de la actividad de Misión Global en la India fue la experiencia de Mavis y Sushil Lall, quienes fueron bautizados en 1989 y dos años más tarde se dedicaron a un programa de testificación. Como trabajadores sociales ellos visitaron extensamente a miembros de su comunidad. Después de un año 150 personas se comprometieron a seguir la vida cristiana y de ese modo comenzó una nueva congregación adventista.

Durante los años que siguieron inmediatamente a 1990, las circunstancias en algunos lugares cambiaron en favor del progreso de Misión Global. En 1991 el colapso del régimen comunista en la Unión Soviética derribó los obstáculos políticos a la religión que ya se estaban debilitando. Tras eso vino el evangelismo abierto con resultados dramáticos. Similarmente a lo ocurrido en Rusia, la distensión del control sobre la religión en China proveyó un clima más conveniente para el adventismo.

Aunque los segmentos de población fueron concebidos como de un millón de personas cada uno, tales grupos eran raros en Latinoamérica, el Caribe y los Estados Unidos donde la feligresía ya era numerosa. En su interés por participar en Misión Global, estas divisiones apuntaron a comunidades donde no existía una iglesia adventista, o a grupos étnicos minoritarios tales como las tribus nativas de Norteamérica o las comunidades de inmigrantes. La definición de un segmento poblacional como formado por un millón de personas también falló al aplicarse a megaciudades con poblaciones que a veces llegan a 10 millones o más. Las tendencias demográficas referidas al siglo XXI indicaban que más de la mitad de la población del mundo viviría en ambientes metropolitanos, la mayoría de ellos en los sectores no cristianos del globo.

Para continuar su énfasis sobre los medios para alcanzar regiones nuevas,

Misión Global estableció centros especiales para estudiar métodos a fin de llegar a grupos de personas en regiones budistas, hindúes e islámicas, en adición a una Misión Global Urbano-Secular para las ciudades. Para la fecha del Concilio Anual en 1998, Misión Global podía indicar 7.000 congregaciones nuevas en regiones en las que antes no se había entrado. Los dirigentes del programa dirigieron su atención cada vez más a lo que se dio en llamar la Ventana 10/40, una franja de tierra entre los paralelos 10 y 40 de latitud norte, comenzando en el oeste de África y extendiéndose hacia el este a través de Asia hasta Japón. Esta ventana albergaba al 60 por ciento de la población del mundo y tocaba 82 países, pero allí se encontraba sólo una décima parte de la población adventista mundial. El hinduismo, el budismo y el islamismo eran las religiones dominantes.

Misión Global difería de varias maneras del programa misionero general de la denominación. Nunca antes los objetivos y métodos del evangelismo habían reflejado tan resueltamente el carácter internacional de la iglesia. Durante décadas la iglesia consideró a Norteamérica como el proveedor del servicio misionero, pero a medida que algunos campos llegaban a sostenerse a sí mismos, también suplían el personal y los fondos. Misión Global ayudó a uniformar el concepto de servicio misionero, pero en su programa incluyó áreas en las que no se había entrado en Norteamérica. El plan usó la noción de grupos de personas y segmentos de población en vez de países, y su blanco era extender el adventismo a lugares donde la iglesia no existía, en contraste con sostener la obra en territorios en los que ya se había entrado. El programa también representaba un esfuerzo deliberado para llevar el Evangelio a lugares que estaban práctica, y a veces, oficialmente cerrados al cristianismo.

Después de las fases iniciales del movimiento misionero mundial en el siglo XIX, los dirigentes de la iglesia dependieron constantemente de los campos mundiales para proveer iniciativas de expansión. Misión Global fue el primer esfuerzo sustancial para trazar estrategias para el programa misionero en una forma cooperativa y en una escala mundial. Se animó a las divisiones mundiales a generar iniciativas, pero Misión Global moldeó sus actividades en un plan abarcante, mundial, que fue guiado centralmente. Respecto a los métodos actuales para esparcir el Evangelio, los dirigentes de la iglesia, más que nunca antes, reconocieron el valor de la testificación local, indirecta, mediante actividades humanitarias y sociales que podían conducir al establecimiento permanente de la iglesia.

El documento original de Misión Global proponía blancos para los diez años entre 1990 y 2000, pero al acercarse al término del siglo la denominación no mostró indicios de discontinuar el programa. Si bien se había hecho mucho, todavía había grupos de personas y segmentos de población que no habían sido tocados por el Evangelio. Con sus conceptos abarcantes de evangelismo, Misión Global vigorizó la iglesia, pero cuanto más enérgicamente trabajaban los miembros, más parecía que tenían todavía una agenda completa de desafíos pendientes.

Lecturas sugerentes para este tema

Radio:

Virginia Cason, *H. M. S. Richards; Man Alive!* (1974), presenta un retrato atractivo de la voz radial adventista más conocida.

Robert Edwards, *H. M. S. Richards* (1998), ofrece a los lectores una perspectiva del orador y director de *The Voice of Prophecy* por un ex miembro del cuarteto The King's Heralds.

George Vandeman, *My Dream* (1995), es una memoria escrita por el fundador de *It Is Written.*

Allen Steele, *Loud Let It Ring! Adventist World Radio* (1996), cubre la Radio Adventista Mundial desde sus comienzos en 1971 hasta 1996.

Evangelismo y Misión Global:

Howard Weeks, *Adventist Evangelism in the Twentieth Century* (1969), pp. 182-309, es un estudio básico de las filosofías cambiantes del evangelismo adventista después de la Segunda Guerra Mundial.

La historia del origen y el significado de Misión Global narrada por la *Adventist Review:*

Una serie de seis partes, 2 de julio a 6 de agosto, 1987, bajo el título "Global Strategy", presenta al público adventista las inquietudes básicas más tarde incorporadas a Misión Global.

Myron Widmer, "Global Mission", 20 de febrero, 1992, pp. 12-14, es una entrevista explicativa con el director de Misión Global, Mike Ryan.

Charles Taylor, "Measuring a Dream", 8 de junio, 1995, pp. 8-9, evalúa Misión Global después de cinco años de actividad.

El significado de Misión Global en *Ministry*:

Charles Taylor, "Global Strategy", agosto de 1990, pp. 12-15, presenta la razón de ser fundamental de Misión Global.

Russell Staples, "Exclusivism, pluralism, and Global Mission", noviembre de 1992, pp. 10-13, explica el carácter único de la misión adventista al mundo.

Jon Dybdahl, ed., *Adventist Mission in the 21st Century* (1999), expresa los puntos de vista de más de treinta autores sobre Misión Global.

CAPÍTULO 34

Se internacionalizan los reglamentos de la iglesia

Los adventistas en general, como también los dirigentes denominacionales, estaban complacidos con el crecimiento sin precedentes de la feligresía alrededor del globo. Su efecto inmediato fue atraer la atención al carácter internacional de la iglesia. Si quedaban algunas dudas sobre la necesidad de una administración de la iglesia más equilibrada internacionalmente, se desvanecieron después del congreso de la Asociación General de 1980 en Dallas, Texas, cuando llegó a ser oficial la posición de la División Interamericana como el campo con el mayor número de feligreses del mundo.

Los cambios que siguieron no fueron todos administrativos o estructurales. Algunos fueron conceptuales. Otros, dolorosos. Algunos fueron aparentemente pequeños, pero no obstante significativos. Un caso en cuestión fue el del cambio del vocabulario denominacional. A medida que crecía la iglesia, llegó a ser cuestionable el uso de los términos "misionero" y "misión" según se los había empleado en forma habitual. Las palabras implicaban una relación entre desiguales. La imagen corriente de un misionero era la de alguien que iba de un lugar superior a otro inferior para mejorarlo, pero el crecimiento de la iglesia había creado una masa crítica de miembros fuera de Norteamérica que requería una igualdad entre las divisiones geográficas de la iglesia.

Los términos "obrero interdivisional" y "obrero expatriado" reemplazaron a "misionero", con lo que se indicaba que el movimiento de los empleados de la iglesia procedía de muchos países diferentes a muchos otros países, y no simplemente de Norteamérica u otros países occidentales como había sido el caso originalmente. "Misión" se convirtió más a menudo en un término para describir el propósito de las actividades de la iglesia que un sitio donde ocurría la actividad. Los adventistas continuaban usando "misión" y "misionero" en su lenguaje común, pero su significado había perdido su impacto original.

La noción de los Estados Unidos

como la "tierra natal" desde el punto de vista denominacional en contraste con los "campos extranjeros" mostraba también detalles reveladores de las publicaciones denominacionales. Durante décadas, al informar sobre el crecimiento estadístico de la iglesia, el *Annual Statistical Report* (Informe Estadístico Anual) había colocado primero en forma habitual a la División Norteamericana y luego aparecían todas las demás divisiones en orden alfabético. La sección del resumen presentaba una sola línea de totales estadísticos para Norteamérica en contraste con una sola línea de totales correspondientes al resto del mundo, que a veces se lo llamaba campo "extranjero", todo lo cual transmitía la impresión de que la denominación consistía de dos partes, Norteamérica, a la que a veces se hacía referencia como la tierra natal, y los otros campos del resto del mundo. En 1977 la oficina de Archivos y Estadísticas de la Asociación General reacomodó el orden, poniendo a Norteamérica alfabéticamente con las demás divisiones, abandonando así su contraste estadístico entre Norteamérica y las restantes partes "extranjeras" de la iglesia.

En forma similar, el *SDA Yearbook* (Anuario de la Iglesia Adventista), el directorio denominacional anual de las entidades administrativas, instituciones y personal, experimentó un cambio. Desde el comienzo de las divisiones, el lugar de Norteamérica en el *Yearbook* seguía inmediatamente después de los administradores, departamentos y agencias de la Asociación General, tras lo cual venían las divisiones mundiales en orden alfabético, todo lo cual expresaba la "relación especial" de Norteamérica con la Asociación General. Cuando esa relación especial declinó, el *Yearbook* también cambió. En 1982 Norteamérica asumió su lugar en la lista alfabética de todas las divisiones del mundo.

La División Norteamericana y su relación especial con la Asociación General

En un sentido, la percepción que tenía la denominación de estar dividida en dos partes era correcta. Los cambios en el orden de la lista de las divisiones eran presagios de un debate creciente sobre el papel de la División Norteamericana. Las asociaciones locales en una región determinada formaban uniones, las que a su vez se unían en divisiones. Mientras los dirigentes de la iglesia consideraban a las uniones como los bloques básicos de la estructura de la iglesia desde el punto de vista de su organización, la denominación organizó las divisiones como ramas de la Asociación General para administrar el trabajo de las uniones. Las divisiones mantenían una lista completa de empleados administrativos y departamentales, controlaban sus propios presupuestos y elaboraban reglamentos para ellos dentro de la libertad de funcionamiento de las divisiones, pero el presidente de una División también era vicepresidente de la Asociación General, asignado a un territorio determinado, y teóricamente hablaba en su División con la autoridad de la Asociación General. Una Unión era la autoridad administrativa más elevada que *emergía de* un campo, en contraste con una División que era la autoridad de la Asociación General *extendiéndose a* los campos mundiales.

Este patrón regía en todas las divisiones excepto en Norteamérica. Se asignaba a un vicepresidente de la Asociación General la responsabilidad de supervisar a la División Norteamericana, pero no llevaba el título de presidente de División. La División Norteamericana no tenía departamentos o presupuesto separados; sus costos operativos eran parte del presupuesto de la Asociación General. Personal de la Asociación General manejaba todas las actividades

administrativas y departamentales de Norteamérica. Prácticamente hablando, la División Norteamericana existía sólo en nombre. Algunos hasta declaraban que no tenía una representación legal de miembros. Funcionaba no como una rama administrativa de la Asociación General sino como una parte integrante de la Asociación General en lo que corrientemente se conocía como una "relación especial".

Los obreros de la denominación consideraban este arreglo en forma ambivalente. La mayoría de los que no eran estadounidenses veían a la Asociación General como una extensión de la iglesia estadounidense, lo que le daba a los Estados Unidos control de la denominación. Otros veían a la Asociación General y a la División Norteamericana como prácticamente indistinguibles. La relación especial abrió la puerta para que los Estados Unidos recibiesen un tratamiento especial de parte de la Asociación General debido a que ambas entidades estaban controladas por estadounidenses. Los miembros de la Junta Ejecutiva de la Asociación General eran mayormente estadounidenses. Recién cuando la iglesia avanzó marcadamente en su crecimiento extraordinario después de la Segunda Guerra Mundial hubo obreros no estadounidenses que servían sólo ocasionalmente en las oficinas de la Asociación General.

La mayoría de los estadounidenses justific // aban el sistema arguyendo que el funcionamiento de la Asociación General dependía del dinero estadounidense y que la División Norteamericana era la base financiera sobre la cual la denominación construyó su programa mundial. La conclusión lógica de este razonamiento era que los reglamentos y las finanzas de la iglesia eran una responsabilidad estadounidense.

Probablemente nunca hubo un momento, desde que comenzaron las divisiones, en el que el papel de los Estados Unidos no haya suscitado preguntas, pero por la década de 1970 afloraron serias dudas sobre el *status quo*. La magnitud impresionante del aumento de la feligresía estaba produciendo campos mundiales que competían con el tamaño de Norteamérica, el número de cuyos miembros, en proporción, se estaba reduciendo con respecto al total de la iglesia mundial. Para satisfacer la expectativa de que obreros de los campos mundiales compartiesen responsabilidades de liderazgo en la Asociación General, aparecieron más rostros que no eran estadounidenses en la sede central de la iglesia. Con miras a que hubiera una representación justa, la iglesia en general aplaudió esta tendencia, pero con frecuencia creciente los estadounidenses señalaron que a pesar de la legitimidad de este criterio, el aumento de obreros interdivisionales en la Asociación General combinado con la relación especial de los Esta con la sede central significaba que en años venideros personas de todo el mundo administrarían los asuntos estadounidenses y los estadounidenses perderían el control de su propio campo.

Cuando por primera vez aparecieron cambios en las listas del *Annual Statistical Report* y el *SDA Yearbook*, los mismos no representaban modificaciones sustanciales en la relación especial entre los Estados Unidos y la Asociación General, pero reflejaban la inquietud de que la División Norteamericana se organizase como las otras divisiones. Los proponentes declaraban que una representación justa en una iglesia internacional demandaba una División Norteamericana que funcionase en un mismo pie de igualdad como todas las demás. Argüían también que debido a que el tamaño relativo de los Estados Unidos se estaba reduciendo y que un número creciente de quienes no

eran estadounidenses estaba sirviendo en la Asociación General, se necesitaba una verdadera División Norteamericana para preservar su propia identidad. Según su punto de vista era irónico que los estadounidenses abandonasen los puestos administrativos de las divisiones alrededor del mundo, dándoles paso a los dirigentes nacionales, mientras que al mismo tiempo la relación especial de Norteamérica con la Asociación General estaba creando la posibilidad de que no estadounidenses administrasen la División Norteamericana. La Pacific Union y la Asociación de Foros Adventistas, una entidad independiente, establecieron cada una una comisión para estudiar el problema. En ambos casos las comisiones abogaron en favor de una División Norteamericana independiente.

Los mismos estadounidenses sentían aprehensión con respecto a los costos operativos de la iglesia más elevados durante las postrimerías de la década de 1970 y a comienzos de la de 1980, causados por índices de inflación insólitamente altos y por el valor declinante del dólar. Estas condiciones financieras inciertas impulsaron a algunos laicos a recomendar medidas de economía. Una era reducir el número de uniones estadounidenses y sus responsabilidades, o eliminarlas por completo y transferir la supervisión de las asociaciones a una División Norteamericana independiente. También atizaba el debate sobre el dinero la creencia de que muchas divisiones del mundo estaban llegando a sostenerse por sí mismas. Algunos campos que la iglesia en un tiempo consideraba como misiones estaban ahora supliendo obreros interdivisionales. El grado de dependencia de la ayuda estadounidense en materia de dinero y personal todavía seguía presente, pero estaba disminuyendo.

Algo que complicaba la situación era la tendencia de la Asociación General de expandir sus programas y personal mientras que muchas asociaciones en Norteamérica enfrentaban reducciones de personal y de proyectos a causa de dificultades financieras. Debido a que la Asociación General funcionaba sobre la base del dinero de los Estados Unidos antes que por el apoyo de los campos mundiales, se formó entre los estadounidenses la convicción creciente de que una División independiente requeriría que la Asociación General tratase a su campo natal de la misma manera como a todas las demás divisiones, lo que de ese modo disminuiría la dependencia de la Asociación General con respecto a las finanzas estadounidenses. Los dirigentes de las divisiones fuera de Norteamérica también apoyaban un mismo *status* para los Estados Unidos, pero por una razón diferente: para reducir el dominio que los estadounidenses tenían sobre la sede central.

Los escépticos acerca de un nuevo papel para la División Norteamericana incluían no sólo al presidente de la Asociación General, Neal Wilson, sino a Charles Bradford, vicepresidente para Norteamérica. Para ellos, la relación especial entre la División Norteamericana y la Asociación General había sido un arreglo providencial que había contribuido a la unidad organizacional de la iglesia. Argüían que al combinar tanto financiera como administrativamente a la División Norteamericana con la Asociación General, los dirigentes de la iglesia habían podido administrar la denominación en forma eficiente. Muchos estaban convencidos de que los campos mundiales siempre dependerían de la fuerza financiera estadounidense y que si la División Norteamericana llegaba a ser una entidad aparte de la Asociación General el apuntalamiento financiero de la denominación podría desmoronarse. Muchos no disputaban la verdad históri-

ca que había en estos argumentos, pero juzgaban que había llegado el tiempo para efectuar cambios.

A pesar de sus argumentos, tanto Wilson como Bradford parecieron dispuestos a modificar la administración de la iglesia. En 1982, por primera vez en la historia de la iglesia, el personal de la Asociación General asignado a Norteamérica condujo reuniones de fin de año similares a las de todas las demás divisiones del mundo. Uno de los temas era la formación de una verdadera División Norteamericana. Un año más tarde Norteamérica elaboró su propia declaración de misión y luego de otros dos años los dirigentes de la División Norteamericana celebraron por primera vez su propia reunión administrativa, con discusiones acerca de su propio presupuesto, aunque las subvenciones directas de la Asociación General cubrían los gastos operativos de Norteamérica. En 1986 la iglesia le dio a Bradford el título de presidente de la División Norteamericana como también el de vicepresidente de la Asociación General, lo que reconocía el hecho de que él presidía genuinamente sobre una entidad antes que servir como un vicepresidente con una asignación especial.

Hasta 1990 estos eventos fueron de un carácter evolutivo, pero los delegados al congreso de la Asociación General de





Izquierda, Neal Wilson, presidente de la Asociación General desde 1979 a 1990, trasladó la Asociación General a su nueva sede central y concibió el programa de Misión Global que guió a los adventistas para tener una mejor conciencia de las necesidades del mundo.

Derecha, C. E. Bradford, presidente de la División Norteamericana desde 1979 a 1990, dio los primeros pasos hacia la igualdad de las relaciones entre las divisiones mundiales al reducir la "relación especial" entre Norteamérica y la Asociación General. Su sucesor, A. C. McClure, continuó la separación al organizar el primer conjunto completo de administradores y dirigentes departamentales de la División.

ese año votaron establecer una División Norteamericana que funcionase como otras divisiones del campo mundial. La elección de un nuevo presidente, A. C. McClure, con un conjunto completo de dirigentes departamentales separados de la Asociación General, marcó el comienzo de una nueva era para Norteamérica. En ese entonces la División Norteamericana representaba aproximadamente sólo el 10 por ciento de la feligresía de la denominación, pero todavía mantenía una parte desproporcionada de cargos en la sede central de la iglesia. No obstante, los estadounidenses recibieron el acuerdo casi como una declaración de independencia. Por 1993 se efectuaron cambios adicionales en la administración del dinero que colocaron a la División Norteamericana aun más en conformidad con la administración financiera de las divisiones del mundo.

En algunos aspectos la relación especial de Norteamérica con la Asociación General no desapareció. La iglesia continuó dependiendo del dinero estadounidense para operar la Asociación General. Las oficinas de la División permanecieron en el edificio de la Asociación General y el presidente de la División todavía pertenecía a PREXAD, la junta administrativa presidencial de la Asociación General.

En el congreso de la Asociación General de 1995 en Utrecht, Holanda, resultó evidente que los dirigentes de la Asociación General planeaban una reorganización adicional para reflejar la internacionalización de la iglesia. Las reuniones habían transcurrido sólo un día cuando el presidente de la Asociación General, Robert Folkenberg, propuso reducir el tamaño de la Junta Ejecutiva de 360 a unos 240 y fijar un límite de 2.000 al número de delegados al congreso de la Asociación General. Las propuestas eran separadas pero ambas eran medidas para economizar y se las había planeado sobre el principio de una representación más equilibrada en las reuniones administrativas de la iglesia. Por implicación las propuestas también disminuirían el número de estadounidenses en la Comisión de Nombramientos, el cuerpo que seleccionaba a los dirigentes de la Asociación General y de las divisiones en cada congreso de la Asociación General.

Había una fórmula en la constitución denominacional que dictaba el número de delegados a una sesión, la que se basaba sobre la representación proporcional y permitía que el número de delegados aumentase indefinidamente. En el congreso de 1995 el número de delegados llegó a 2.650; las proyecciones indicaban que en el siguiente congreso habría unos 3.000, lo que inflaría aún más los gastos de los congresos. Controlar estos gastos había sido un viejo problema. En 1970 la denominación redujo costos al programar las reuniones mundiales cada cinco años en vez del período tradicional de cuatro. La propuesta en 1995 mejoraría el control al reducir y limitar el número de delegados a 2.000. La medida restrictiva asignaba alrededor de un tercio de los delegados a la categoría de delegados generales, o personas en cargos de la Asociación General y de las divisiones. Los restantes dos tercios eran delegados regulares seleccionados proporcionalmente de acuerdo con el tamaño de los campos mundiales que representaban. La propuesta requería que alrededor de un 50 por ciento de los delegados fuesen laicos.

Esta propuesta no encontró una resistencia rígida, pero algunos delegados pensaban que al reducir el número de delegados la autoridad de la iglesia llegaría a centralizarse más y el principio de representación sufriría. Finalmente los delegados la aprobaron con poco debate, relativamente hablando, reconociendo no sólo su efecto financiero práctico sino que

un muestreo estadístico de la feligresía en una iglesia en rápida expansión, en vez de un número proporcional de representantes siempre creciente, era un método equitativo para determinar el tamaño de la representación en una reunión administrativa.

La discusión sobre la composición de la Junta Ejecutiva de la Asociación General fue más animada. Entre los congresos de la Asociación General este organismo se reunía semanalmente para asuntos de rutina. Sus dos principales reuniones de cada año eran en el otoño y la primavera para aprobar presupuestos denominacionales anuales, revisar informes de los auditores y llevar a cabo otros negocios de la iglesia. En las reuniones semanales sólo asistían miembros que estaban en la sede central de la iglesia, pero en las reuniones de otoño y primavera se reunían miembros de todos los campos del mundo. A pesar de los cambios de personal que ya se habían efectuado en la Asociación General, los miembros estadounidenses todavía dominaban las reuniones, a veces llegando a un 70 por ciento de los asistentes.

La propuesta reduciría el número de miembros aproximadamente en un tercio al eliminar mucho personal de la Asociación General y representantes de entidades que no estaban al servicio de un propósito global. También el número de miembros seleccionados por la Asociación General bajó de ochenta a treinta. Los administradores de las uniones y las divisiones serían miembros de hecho. Por lo menos tres laicos representarían cada División, y habría una representación adicional prorrateada mediante una fórmula de acuerdo con el tamaño de cada División. El número total de laicos permanecía potencialmente el mismo, pero su influencia relativa aumentaba debido al tamaño menor de la junta. Para asegurarse de que todos los miembros de los campos mundiales asistirían a las reuniones de otoño y de primavera, la Asociación General estuvo de acuerdo en pagar sus gastos de viaje. En suma, la Junta Ejecutiva era más pequeña pero más representativa de la iglesia global a la que se suponía que debía representar.

Las reacciones a esta reducción fueron mixtas. Aunque las divisiones mundiales ganarían una ventaja relativa, algunos delegados que no eran estadounidenses se opusieron. La crítica común calificaba el cambio de una tendencia hacia la centralización, principalmente porque un número reducido de personas manejaría los negocios de la iglesia durante las reuniones semanales. Se levantó suficiente oposición como para demandar el refinamiento de la propuesta, pero la mayoría de los delegados vio la forma final como una mejora del sistema representativo y la aprobaron con pocas objeciones. El tamaño final de la Junta Ejecutiva se acercó a 260.

Los estadounidenses regresaron a su hogar desde Utrecht comprendiendo que habían presenciado eventos que marcaban época y el fin de una era. Los años desde 1980 a 1995 vieron la separación de la División Norteamericana respecto a la Asociación General y una infraestructura con un nuevo esquema que promovía un funcionamiento más equilibrado de una organización mundial. El efecto práctico de la internacionalización ya estaba en vigor y en ningún punto se vio más enfáticamente que en el debate sobre la propuesta de la División Norteamericana que permitiría que las divisiones ordenasen a las mujeres a su propia discreción. El debate fue corto pero emotivo y la derrota de la moción, decisiva. En su valor aparente, la decisión desaprobaba que las mujeres fuesen ordenadas al ministerio evangélico, pero muchos se opusieron a la propuesta porque la vieron como divisiva, como un intento de Norteamérica para

determinar por sí misma el reglamento denominacional.

Después de Utrecht, el presidente de la División Norteamericana, A. C. McClure, calificó la situación como agridulce. La nueva relación entre Norteamérica y la Asociación General reconocía que la misión de los adventistas de evangelizar el mundo había tenido éxito en formar un compañerismo mundial, pero la declinación de la influencia norteamericana significaría que Norteamérica tendría que consentir a las decisiones de la iglesia mundial, y a veces, como ocurrió con la propuesta de ordenar a las mujeres, el resultado sería decepcionante. La implicación tácita era que Norteamérica había perdido mucho de su relación especial con la Asociación General y de su posición dominante en la iglesia.

Los adventistas promedio probablemente no captaron nada diferente en cuanto a su iglesia como resultado de estos cambios. Continuaron adorando como siempre, dando sus diezmos y ofrendas en respuesta a pedidos locales y de alcance mundial, y creyendo en las mismas enseñanzas. Los reglamentos de la iglesia permanecían como algo distante. La reacción más significativa de la mayoría de los adventistas ante el carácter internacional de la iglesia, ahora obvio, era de satisfacción por el hecho de que la iglesia estaba progresando en todos los rincones del mundo.

Crecimiento institucional

El crecimiento de la iglesia produjo una reacción en cadena de diferentes necesidades. La necesidad inmediata era la de más instituciones que pudiesen proveer servicios al torrente de miembros nuevos. En algunos lugares esta necesidad llegó a ser crítica. En ningún área los adventistas sintieron más este problema que en su necesidad de templos o edificios de iglesia y escuelas. Las congregaciones y las escuelas presuponían ministros y maestros, quienes a su vez necesitaban programas de preparación profesional en colegios adventistas. Todo esto se reflejó en un mayor número de instituciones denominacionales de enseñanza superior en las divisiones mundiales, las que también eran más vigorosas.

Los números referentes al crecimiento cuentan mejor la historia. En 1951 la feligresía adventista trasponía la marca de 800.000 con 803.270 miembros. Alrededor del mundo había 10.585 congregaciones organizadas, pero sólo 5.999 templos o edificios de iglesia. El tamaño promedio de una iglesia era de 76 miembros. Cuatro décadas y media después, en 1995, la iglesia mundial totalizaba 8.812.555 miembros agrupados en 40.194 congregaciones con un promedio de 219 miembros cada una. En 1951 la denominación empleaba a un ministro ordenado por cada 185 miembros y a un obrero pagado por cada 31 miembros. En 1995 el promedio fue de un ministro ordenado por cada 700 miembros y un obrero pagado por cada 61 miembros.

Estas cifras revelan que el número de pastores y obreros empleados no aumentó en proporción al crecimiento de la feligresía. Una explicación es que una mejor tecnología en materia de comunicación y transporte aumentó la productividad de los obreros y por lo tanto se necesitaron menos obreros, pero esta conclusión es demasiado simplista. La capacidad de la iglesia de producir pastores sufrió en muchas regiones que crecían rápidamente y esos campos experimentaban una seria carencia de liderazgo pastoral.

Esta situación fue en parte el resultado de la tendencia a gastar dinero en templos o edificios de iglesia antes que en preparación pastoral. Los 5.999 edificios de iglesia en 1951 aumentaron a 40.155 en 1995, una cifra que muestra

relativamente pocas congregaciones sin un techo de algún tipo sobre sus cabezas. En adición a unos 34.000 nuevos edificios de iglesia, el tamaño de las congregaciones aumentó casi tres veces. Las necesidades de las congregaciones ascendieron a casi 775 nuevos templos por año, más grandes y más complejos, para albergar a la feligresía en aumento. En vez de mantener niveles de empleo en proporción a los de 1951, los dirigentes de la iglesia volcaron dinero en propiedades que mejorarían la vida de las congregaciones. Esta tendencia ayuda a explicar por qué tantos hermanos laicos de Norteamérica organizaron y dirigieron proyectos de construcción de templos de la denominación en diferentes lugares del campo mundial.

Durante esos mismos años también creció el número de empleados de la iglesia, pero a un ritmo mucho más lento. Un aumento de 8.000 ministros ordenados y de casi otros 120.000 obreros presuponía programas educacionales que preparasen a esas personas para ser empleadas en un número creciente de diferentes profesiones. En 1951 la denominación operaba 29 colegios fuera de Norteamérica donde los estudiantes podían cursar clases después del ciclo secundario. Sólo cuatro de ellos informaron una matrícula de 100 estudiantes o más: el Colegio de la Unión Filipina con 627, el Colegio de Brasil con 112, el Colegio Preparatorio de las Indias Occidentales con 112 y el Colegio Misionero Australasiano con 100. La matrícula promedio en todos los colegios adventistas era de 272 estudiantes. Estas cifras incluyen el Colegio Madison de sostén propio, el Seminario Teológico Adventista, el Colegio de Evangelistas Médicos y el Instituto de Estudio en el Hogar. Uno de cada 66 adventistas alrededor del mundo estaba inscrito en un colegio de la iglesia.

En 1995 sólo uno de cada 156 adventistas estaba inscrito en una institución denominacional de enseñanza superior, pero el número de tales escuelas había aumentado a 81 y el tamaño promedio de un cuerpo estudiantil era de casi 700. Fuera de la Escuela de Medicina de la denominación en California, en 1951 la iglesia sólo estaba comenzando a experimentar con educación posterior al bachillerato o nivel de colegio. En 1995 catorce instituciones en seis de las divisiones del mundo fuera de Norteamérica ofrecían cursos de posgrado bajo su propio nombre; 17 habían hecho arreglos con otras instituciones para ofrecer clases de posgrado en su propio plantel.

Si bien la denominación necesitaba empleados preparados, era simplista suponer que todos los estudiantes adventistas entrarían en la lista de empleados de la iglesia. La motivación principal para tener educación postsecundaria puede haber sido originalmente preparar empleados denominacionales, pero el crecimiento de la iglesia también produjo el deseo entre los jóvenes adventistas de obtener educación profesional en un campus adventista, ya sea que planearan trabajar para la denominación o no. Los estadounidenses lo consideraban casi como un derecho por ser miembros. Una ampliación gradual del currículum en colegios fuera de Norteamérica reflejaba vestigios de una tendencia similar. Dieciocho instituciones en las Divisiones Afro-Oceanoíndica, de Asia y el Pacífico, Sudamericana e Interamericana ofrecían en 1995 cuatro títulos académicos o más. Tres de los colegios estaban en las Filipinas.

Al término del siglo las instituciones estadounidenses todavía aventajaban a las demás en la amplitud y la profundidad de los programas, pero ya no tenían el monopolio en materia de educación profesional para la denominación. Durante la última mitad del siglo XX la

educación adventista en las divisiones del mundo evolucionó principalmente desde escuelas preparatorias hasta llegar a ser auténticas instituciones educativas, cuyo personal estaba formado mayormente por nacionales que representaban el dilatado horizonte del profesionalismo adventista.

Otro resultado del crecimiento de la iglesia fue que el edificio de la sede central de la denominación que había alojado a la Asociación General en Takoma Park a partir de su mudanza desde Battle Creek, había llegado a ser cada vez más inadecuado. La estructura había sufrido repetidas expansiones, pero un volumen siempre creciente de trabajo y de personal excedía la capacidad del espacio disponible.

Por años se conversó en la denominación que la Asociación General necesitaba un nuevo edificio para sus oficinas. El traslado de la Review and Herald Publishing Association de su ubicación vecina a la Asociación General a un nuevo sitio a unos 95 kilómetros [60 millas] en Hagerstown, Maryland, sólo estimuló el ansia de trasladar las oficinas de la iglesia. Finalmente, en 1982 se pusieron en venta los diversos edificios que comprendían la sede central de la iglesia, y en 1985 representantes de la Asociación General vendieron la propiedad por $14.000.000. En ese entonces el costo del nuevo edificio que se proponía era de $17.000.000.

La nueva ubicación estaba once kilómetros al norte [siete millas] en la parte alta de Silver Spring, Maryland. En ocasión de la colocación de la piedra fundamental en 1987, el cálculo del costo de la construcción había subido a $25.000.000, el que llegó a casi $30.000.000 poco antes de completarse el edificio. El informe final mostró que los costos reales llegaron a $34.000.000, el doble del cálculo original de $17.000.000.

Cambios en los planos de la construcción, el cumplimiento de restricciones legales y demoras en el proyecto fueron las causas de la mayor parte del aumento. También compartieron la culpa la inflación de los materiales de construcción y problemas de construcción imprevistos. A cambio del dinero extra la iglesia había agregado unos 11.000 metros cuadrados [120.000 pies cuadrados] a sus oficinas centrales, lo que hacía un total de unos 27.000 metros cuadrados [300.000 pies cuadrados]. Las actividades que en un tiempo estaban diseminadas en un conjunto de edificios fueron colocadas juntas bajo un solo techo, y todo el edificio descansaba en un marco atractivo de casi doce hectáreas [treinta acres] de tierra en vez de estar confinado en construcciones estrechas dentro de la ciudad. Difícilmente hubo alguien que acusó a la Asociación General de lujos extravagantes en el edificio, pero las nuevas instalaciones tampoco eran espartanas. Las oficinas eran más pequeñas y el mobiliario era funcional, pero no elegante. Algunos edificios de oficinas de asociaciones y uniones locales en Norteamérica eran más cómodos.

En 1987 Neal Wilson admitió que por 18 años él había pasado con su automóvil junto al lugar y soñado con el día cuando las oficinas centrales de la iglesia pudieran mudarse. Unos dos años después de la colocación de la piedra fundamental, la Asociación General en efecto se trasladó. La reubicación impulsó observaciones de que este era el momento oportuno para trasladar ya sea la División Norteamericana a un lugar diferente en los Estados Unidos o la Asociación General a una ubicación neutral como Suiza. Las ideas afloraron junto con argumentos en favor de la formación de una División Norteamericana independiente, y se sostenía que la separación de Norteamérica respecto a la Asociación General sería así completa. Una ubicación

neutral para cualquiera de las dos entidades prevendría cualquier sospecha de que existía una relación especial entre cualquier División y las oficinas centrales de la iglesia. Estas ideas eran objeto de conversación, pero difícilmente hubo alguien que las tomó seriamente. Cuando ocurrió el traslado desde Takoma Park a Silver Spring en septiembre de 1989, la División Norteamericana se mudó a las oficinas del segundo piso sin que nadie se quejase. Muchos sentían como si la iglesia finalmente tenía una sede central representativa del movimiento que dirigía, y puesto que los adventistas de Norteamérica la habían pagado, quizás su División merecía que sus oficinas estuvieran allí.

Contribuciones de miembros laicos a la iglesia mundial

Nunca hubo un tiempo cuando los dirigentes de la iglesia y los pastores no involucrasen a los laicos en la ganancia de almas. Regiones de rápido crecimiento de miembros como también aquellas de crecimiento más lento, atribuían legítimamente muchos de sus aumentos al trabajo de individuos que sentían la convicción de que debían compartir sus creencias. Las contribuciones de los laicos se manifestaban de dos maneras: primero, mediante la participación directa en programas de evangelización o de otro tipo que la iglesia dirigía, y segundo, al establecer empresas o iniciativas por su cuenta en cooperación con la iglesia. Los dirigentes adventistas enseñaban comúnmente que la participación en las actividades de la iglesia no sólo mantenía a la gente espiritualmente viva, pero además reconocían que la tarea de esparcir el adventismo era demasiado grande como para que los empleados de la iglesia la lograsen por sí mismos.

La obra de sostén propio personificada por el Colegio Madison en el sur de los Estados Unidos fue el punto inicial de gran parte del espíritu que evolucionó hasta convertirse en un movimiento global por la década de 1970. La mayoría de las primeras empresas eran sanatorios pequeños, clínicas o escuelas que siguieron el modelo del Colegio Madison. Un aspecto importante del movimiento de sostén propio fue la Fundación de Laicos, una organización filantrópica que proveía fondos para unidades en la cadena de autosostén que estaban pasando por dificultades. Donaciones de más de un millón de dólares de Lida Funk-Scott, la hija del cofundador de Funk and Wagnalls Publishing Company, jugaron un papel clave en el establecimiento de la Fundación. Cautivada por los principios de educación y de vida sana que Madison representaba, ella visitó la institución en 1914 y se trasladó allí permanentemente cuatro años más tarde. Durante veinte años prestó servicios como secretaria de la Fundación de Laicos y viajó a instituciones de sostén propio distantes para ayudar a mejorar su desempeño.

Desde el tiempo cuando empezó en Madison el trabajo independiente, los dirigentes adventistas se caracterizaron por tener una actitud ambigua hacia las empresas de sostén propio. Muchos administradores de la iglesia se sentían incómodos con instituciones que no podían controlar. Las consultas entre la iglesia y las organizaciones independientes con frecuencia eran poco satisfactorias. Muchas empresas pequeñas parecían estar perpetuamente al borde del desastre financiero, y los dirigentes de la iglesia creían que pondrían en riesgo las instituciones oficiales de la iglesia si animaban a los adventistas a sostener instituciones independientes que estaban luchando por abrirse paso. A pesar de estos problemas no podían pasar por alto el abundante apoyo que Elena de White le daba a iniciativas de sostén propio. Muchas per-

sonas entrenadas en escuelas y sanatorios independientes más tarde prestaron un servicio excelente a la denominación. Parecía imposible hacer frente a algunas necesidades de otro modo que no fuera a través de instituciones independientes.

En 1945 la Asociación General instó a la formación de una asociación que uniera a las diversas empresas de sostén propio para darse apoyo mutuo y para ser el punto de contacto en favor de una mejor coordinación entre ellas y la denominación. Al año siguiente se dio un paso en esa dirección cuando el patriarca de la obra de sostén propio, el Dr. E. A. Sutherland, llegó a ser secretario de la Comisión de la Asociación General en pro del Trabajo Misionero de Sostén Propio.

Con el apoyo de Sutherland, representantes de 25 instituciones médicas y educacionales independientes, incluyendo la Fundación de Laicos, organizaron en 1947 la Asociación de Instituciones Adventistas de Sostén Propio (ASI, por su sigla en inglés). Una junta ejecutiva de once miembros dirigía la nueva organización, cinco de los cuales fueron nombrados por la Asociación General. La Asociación General también proveyó espacio de oficina y ayuda secretarial en la sede central de la iglesia, y pagó el salario y los gastos de viaje del secretario ejecutivo de la asociación, quien llegó a ser miembro de la Junta de la Asociación General. Antes de que terminase el año otras trece instituciones se unieron a la asociación. Cuatro años más tarde dicha asociación y la Comisión de la Asociación General en pro del Trabajo Misionero de Sostén Propio se fusionaron. Si bien los miembros de ASI, como fue conocida popularmente la asociación, retuvieron su autonomía, el enlace entre la denominación y las empresas de sostén propio había sido institucionalizado bajo el control de la iglesia.

Después de una docena de años los miembros de ASI comenzaron a cuestionar su propia filosofía en cuanto a los miembros de ella. Apoyándose en el consejo de Elena de White de recordar la importancia de agricultores, comerciantes y profesionales, los directores de ASI abrieron la asociación a adventistas ocupados en alguna forma de negocio. Eventualmente pudieron unirse cualesquiera que fuesen camioneros, médicos o industriales. En 1970 un número suficiente de estas personas se habían hecho miembros como para que fuese necesario cambiar el nombre al de Asociación de Servicios e Industrias Adventistas de Propiedad Privada. Nueve años más tarde este extenso título se acortó a Servicios e Industrias de Laicos Adventistas, todavía conocido como ASI.

Los cambios en sus miembros y en el nombre de ASI dieron lugar a un cambio en su énfasis. Su propósito original de aprovechar las energías de los laicos para que participasen en proyectos misioneros en cooperación con la denominación nunca cambió, pero la organización llegó a ser más que un consorcio para pequeñas empresas médicas y educacionales. En cambio, creció para convertirse en un albergue para todos los individuos e instituciones adventistas que contribuyesen al esfuerzo misionero de la denominación. ASI no llegó a ser una organización filantrópica, pero al fin del siglo su función más visible era la de ser un conducto por el cual fluyese dinero desde el sector privado del adventismo a proyectos oficiales de la iglesia. Este papel eclipsó, pero no excluyó, a las instituciones que fueron miembros originalmente.

Estos cambios habían ocurrido en parte gracias a la aprobación de los dirigentes denominacionales. Después de asistir a la convención anual de ASI en 1986, J. Robert Spangler confesó que en un tiempo había pensado que la iglesia

debería ser una estructura monolítica que incluyese a todas las instituciones y programas, y que la obra independiente era una amenaza para la denominación al drenar dinero y personas de la obra de la iglesia oficial. La convención lo convenció que ASI cumplía una tarea que de otro modo jamás se haría.

El concepto de ASI no permaneció en Norteamérica. El compromiso de la organización de servir a la iglesia mundial se amplió a medida que evolucionaba el cambio en su énfasis. En 1984 se organizó una rama local de ASI en Gran Bretaña. En 1996, dirigentes de ASI actuaron como anfitriones de 150 delegados en Roma, Italia, quienes donaron 100 millones de liras [US $65.000] para seis proyectos misioneros. Vinieron representantes de doce países, incluyendo a tres del ex bloque comunista. El entusiasmo también se extendió a Latinoamérica. Honduras formó una filial en 1996; al cabo de un año este grupo comenzó una escuela bilingüe y estableció una estación de radio que llegó a ser el principal centro de transmisión en el país. Un año más tarde 33 personas interesadas formaron otra filial en El Salvador.

Aunque fueron apareciendo sucursales de ASI fuera de Norteamérica, la organización de los Estados Unidos no dejó de prestar atención a las necesidades que no eran estadounidenses. En 1997 unos 1.200 miembros asistieron a la convención de la asociación en Albuquerque, Nuevo México, para celebrar el cincuenta aniversario de ASI. Entre los asistentes estaba el presidente de la Asociación General quien se sintió encantado con la suma de $1,7 millones donados en la convención para 26 proyectos, muchos de ellos fuera de Norteamérica.

Algunos de los miembros de ASI que más atraían la atención eran suborganizaciones que se concentraban en proyectos internacionales. Una de ellos era la Liga, la réplica estadounidense de una corporación legal formada en México por médicos adventistas de los Estados Unidos que les permitía operar clínicas. Comenzando en la década de 1940, los miembros de la Liga, conocidos como "Doctores en Vuelos de Misericordia", contribuyeron tanto con dinero como con esfuerzos personales para sostener proyectos principalmente en México, pero con el tiempo extendieron su servicio a América Central y a Sudamérica y a otros países en desarrollo.

Los miembros de la Liga también ampliaron sus actividades para incluir proyectos agrícolas y humanitarios. Compraron tierra en el norte de México para una escuela y ayudaron a establecer un programa de producción de trigo y frijol soya. En Guatemala ayudaron en programas de auxilio a los damnificados por un terremoto y un huracán. En Argentina contribuyeron con ganado para las vacas lecheras del Colegio Adventista del Plata. Compraron una avioneta para una misión en Perú y una topadora para un programa del gobierno de una nueva colonización en Brasil. Mediante contactos de un miembro con uno de los más grandes productores de semillas de verduras y flores del sur de California, distribuyeron semillas gratuitas por valor de miles de dólares en Latinoamérica, Asia, África y el sur del Pacífico. Sostuvieron demostraciones agrícolas a cargo del agrónomo adventista Jacob Mittleider en Nueva Guinea y Fidji, y financiaron la traducción al español de su libro de texto de agronomía.

Otro subgrupo orientado internacionalmente fue el de Maranatha Volunteers International (Voluntarios Internacionales Maranatha). Esta organización comenzó en 1969 cuando John Freeman, un impresor, llevó a 28 personas a las Bahamas para completar la construcción de una iglesia durante el feriado de Navi-

dad. El plan requería que la Misión local proveyese alojamiento y comida mientras que los voluntarios donaban trabajo especializado y labor manual sencilla. Así nació la idea de que obreros voluntarios trabajasen durante las vacaciones en proyectos misioneros cortos.

Tan exitosa fue esta empresa que Freeman y algunos amigos organizaron Maranatha Flights International (Vuelos Internacionales Maranatha) para patrocinar viajes similares. Se unieron pilotos adventistas quienes transportaban a los voluntarios a los sitios de los proyectos. Para 1976 había 1.200 miembros. Muchos eran jubilados, algunos eran comerciantes especializados, y otros eran simplemente personas interesadas en prestar servicios en forma voluntaria. El proyecto original en las Bahamas llegó a ser el modelo para todos los proyectos Maranatha. Los miembros pagaban sus propios gastos de viaje hasta el sitio de la construcción donde, en adición al trabajo real, se asignaba a algunos de los voluntarios para que preparasen la comida y cumpliesen con otros deberes domésticos. A mediados de 1970 habían viajado a sitios diversos, desde Latinoamérica hasta Borneo y el África, además de algunos proyectos en Canadá y los Estados Unidos.

En 1989 una fusión con Volunteers International, otra organización humanitaria, produjo Maranatha Volunteers International. A medida que se inscribían más voluntarios en los proyectos Maranatha, los dirigentes acomodaban sus opciones para atraer a grupos específicos de participantes. Ejemplos de los servicios prestados en 1997 incluían un proyecto en El Salvador que interesó a adolescentes en la escuela secundaria. Otro en el sur de México fue planeado para jóvenes adultos. En 1988 Maranatha también inauguró el programa de “Diez Dólares para la Iglesia”, el cual pedía a los voluntarios que se comprometiesen a dar $10 por mes para un fondo especial con el propósito de levantar templos. Gran parte de la mano de obra para la construcción del nuevo seminario en Cuba provino de voluntarios de Maranatha. El calendario de 1998 consistió en más de treinta viajes, la mayoría a Latinoamérica, pero uno fue a un sitio tan distante como Indonesia.

Entre 1969 y 1996 México y la República Dominicana recibieron la mayor parte de la ayuda de Maranatha, pero más de 32.000 voluntarios viajaron a 59 países en todos los continentes para construir 1.463 edificios, más de la mitad de ellos, templos. Se calcula que el valor total de estas propiedades fue de casi US $75 millones. Por 1996 Maranatha declaró tener 10.000 miembros procedentes de unos sesenta países. El programa había llegado a ser tan complicado que mantenía oficinas en California con empleados de tiempo completo.

El ser miembro personal de Maranatha no significaba ser miembro de ASI, sino más bien estar como miembro de una organización que pertenecía a ASI. Maranatha apelaba a individuos antes que a negocios al proveer oportunidades a cualquiera que pudiese comprar un boleto de avión para ir a un lugar distante a fin de ocuparse en tareas misioneras de vanguardia.

Durante generaciones los adventistas estadounidenses habían dado ofrendas en respuesta a pedidos para llevar el Evangelio a lugares remotos del mundo. Las historias misioneras eran el material del cual estaban hechos los programas de la escuela sabática. A través de Maranatha estas misiones llegaron a ser parte de la experiencia de los participantes quienes aprendieron de primera mano el carácter internacional de la iglesia.

Los proyectos internacionales patrocinados por ASI o por un subgrupo como

Maranatha capacitaron a los adventistas para hacer una inversión personal, emocional, y a veces sacrificada, en otra parte del mundo. Considerando el otro lado de la moneda, los únicos representantes del adventismo que conocían la mayoría de los no estadounidenses eran los empleados pagados por la iglesia. Los proyectos de Maranatha proveían una oportunidad a miles de adventistas fuera de Norteamérica para observar a los estadounidenses mientras trabajaban lado a lado con otros creyentes, no porque era su trabajo sino porque querían hacerlo. A veces les resultaba difícil comunicarse entre sí, pero esa camaradería producía como resultado un espíritu de unidad y de fraternidad cristiana. La denominación no podía medir en dólares las contribuciones de Maranatha porque sus donaciones de tiempo, energía y buena voluntad trascendían todo cálculo.

En el año 1959, en el Columbia Union College, William Loveless, pastor de la Iglesia Sligo, comenzó un movimiento para conseguir el apoyo de la juventud adventista el cual, con el tiempo, se convirtió en el programa de Estudiantes Misioneros. Loveless sugería que un estudiante que pasara un verano enteramente inmerso en actividad misionera fuera de los Estados Unidos podría inspirar a sus compañeros más efectivamente que las tradicionales exhortaciones en la escuela sabática o que los informes publicados en los periódicos de la iglesia. Después que se seleccionó a un candidato y se consiguió apoyo financiero, incluyendo una beca, el colegio envió a México al primer estudiante misionero de la denominación.

La idea tuvo éxito rápidamente. Al cabo de una década cada colegio adventista en la División Norteamericana estaba enviando al exterior estudiantes misioneros. Los programas variaban, pero generalmente los estudiantes pagaban su propio transporte hasta el lugar asignado, y la institución que ellos representaban suplía becas para los estudiantes después que ellos regresaban a sus planteles. Mientras trabajaban, los estudiantes recibían un estipendio modesto. Inicialmente, la mayoría de los estudiantes fueron a la División Interamericana, pero para 1975 más de 1.200 habían ido a 83 países donde pasaban un año enseñando en una escuela, ayudando en programas juveniles o participando en evangelismo directo.

Uno de los programas más exitosos de los estudiantes misioneros fue en la División del Lejano Oriente donde M. T. Bascom, evangelista para la Unión Japonesa, organizó escuelas de enseñanza del inglés como un vehículo para alcanzar al público. Veintenas de estudiantes de los colegios estadounidenses aceptaron en el acto la oportunidad de enseñar inglés como segunda lengua a miles de alumnos en Japón, Corea, Taiwan y otros países del Oriente. Muchos de los estudiantes de idioma eran profesionales. Por 1980 Bascom informó que 90 por ciento de los estudiantes misioneros en la División del Lejano Oriente estaban vinculados con escuelas de idiomas.

El éxito de los estudiantes misioneros convenció a los dirigentes de la iglesia que el programa jugaba un papel vital en la denominación. Por consiguiente, el Concilio Anual de 1982 abrió las misiones estudiantiles a todos los jóvenes adventistas entre 18 y 30 años. Un año y medio más tarde, jóvenes de siete divisiones del mundo estaban participando. Un número de estudiantes australianos prestaron servicio en Inglaterra, ayudando a pastores en su ministerio tanto en asuntos seculares como espirituales. En 1982 cuatro estudiantes del Colegio de las Indias Occidentales comenzaron el programa de misiones estudiantiles en la División Interamericana emprendiendo tareas en Puerto Rico, Colombia, Haití

y Panamá. Un estudiante de teología de Grecia que asistía al Colegio Newbold en Inglaterra dedicó un año a trabajo voluntario con la Radio Adventista Mundial en Lisboa, Portugal. Un joven estudiante de las Islas Marshall se unió a estudiantes de los colegios de Oakwood y Unión, en los Estados Unidos, para formar un equipo docente en la isla de Namu.

En 1989 la División del Lejano Oriente inició el Programa de Estudiantes Misioneros de Salud Rural el cual proporcionaba a los jóvenes una oportunidad para ayudar en clínicas, visitar los hogares en pro de la promoción de la salud, y participar en proyectos de evangelización relacionados. Seis estudiantes de Indonesia y las Filipinas fueron los primeros en ir. El primer estudiante misionero de la India cubrió un cargo en una escuela secundaria en los Estados Unidos. Poco después de llegar a ser adventista en 1992, un joven converso de Lituania se inscribió en un colegio estadounidense, sólo para interrumpir sus estudios de teología a fin de prestar servicio un año en la estación de radio adventista en Italia. Dos estudiantes misioneros canadienses mantuvieron con vida una escuela adventista en Islandia donde sólo siete de los sesenta estudiantes eran adventistas.

Cuando comenzó el programa de estudiantes misioneros, muchos dirigentes de la iglesia tuvieron una actitud cautelosa. Algunos pensaban que era una idea alocada, pero cuando las historias de éxito aumentaron, los escépticos se volvieron creyentes. Profesionales de grandes ciudades de Asia que estudiaban inglés como segunda lengua no vacilaban en interrumpir su clase para preguntarles a los jóvenes adventistas en cuanto a su religión. En algunos casos escuelas que estaban luchando para seguir adelante no habrían sobrevivido si los estudiantes misioneros no se hubieran lanzado al trabajo vigorosamente con su entusiasmo juvenil. Bascom, que más tarde llegó a ser el director de actividades laicas de la División del Lejano Oriente, confesó que los estudiantes estaban llegando a personas que su evangelismo abierto nunca podría tocar. En 1980 informó que como resultado de este programa se habían tenido centenares de bautismos.

Cuando el siglo XX se acercaba a su fin, los adventistas participaban en un movimiento laico internacional, de múltiples facetas. En esos países donde la población adventista estaba creciendo rápidamente, la participación laica tendía a orientarse hacia el evangelismo directo. Los dirigentes de la iglesia admitieron que sin los esfuerzos de los laicos, el crecimiento de la iglesia en Latinoamérica, África y Asia no habría ocurrido.

En Norteamérica, donde los recursos eran más abundantes, la cooperación de los voluntarios y el apoyo financiero caracterizaron al movimiento laico. El resultado fue un programa laico que funcionó paralelamente a la misión oficial de la iglesia. Los voluntarios de Maranatha podían calificarse como una fuerza de trabajo de tiempo parcial, interdivisional, autofinanciada y autodirigida. Dinero y tiempo independientes produjeron *Amazing Facts* (Hechos Asombrosos), un programa de televisión que presentaba predicaciones adventistas conmovedoras que se convirtieron en un elemento principal en la programación de 3ABN (Cadena de los Tres Angeles), un centro teledifusor que también estaba manejado y era de propiedad de un grupo adventista independiente. J. L. Tucker, fundador de *The Quiet Hour* (La Hora Tranquila), una radiodifusora adventista independiente con base en California, conocida nacionalmente, usó su programa para recoger dinero a fin de comprar más de treinta aviones para uso misionero.

En su intento por estimular la generosidad, los dirigentes de la iglesia a veces les recordaban a los adventistas que su índice de dadivosidad a las misiones estaba declinando. En un tiempo cuando la única manera de apoyar al evangelismo mundial era convertirse en un misionero o dar dinero, una declinación en las ofrendas misioneras era una tendencia negativa. Pero el movimiento laico produjo un tipo diferente de dadivosidad que pocos se tomaron el tiempo de calcular: el valor de las propiedades construidas por los voluntarios, o los millones de dólares que los adventistas volcaron en la obra a través de ASI, o el dinero que gastaron en transporte para donar mano de obra gratuita que de otro modo habría sido costosa para la iglesia, o la inspiración del apoyo de los laicos que ASI exportaba a los hombres de negocio adventistas fuera de Norteamérica.

Mucho del éxito de la participación de los laicos dependía de la práctica de la dadivosidad fuera de los planes establecidos por la iglesia. Quizás los sábados las personas ponían menos *per capita* en el platillo de las ofrendas, pero muchos estadounidenses estaban pasando por alto las ofrendas misioneras semanales a la vez que daban generosamente para proyectos alrededor del mundo al entregarse a sí mismos y donar grandes sumas de dinero. Su identificación personal con una necesidad o un lugar específicos a veces inspiraba más donaciones que a través de los métodos tradicionales. Para la mayor parte de los adventistas antes de la Segunda Guerra Mundial, las diferentes partes del mundo adventista eran sólo cuadros o palabras que aparecían en una apelación misionera, pero al acercarse al fin del siglo, miles de adventistas se sintieron involucrados con la iglesia en formas que no habían sido posibles para la generación previa. Ellos también estaban ayudando a unir las diferentes partes del adventismo en maneras que la generación anterior no había concebido.

En contraste con todos los éxitos de la participación laica, con la práctica de la dadivosidad fuera de los planes de la iglesia subsistían los mismos peligros que habían inducido a la denominación a tratar de disuadirla años antes. La diferencia en la década de 1990 era un intento deliberado del liderazgo de la Asociación General de integrar dicha práctica en la Misión Global. Si bien esto tuvo éxito en gran medida, emergió un programa misionero paralelo que llegó a depender de la filantropía fuera del presupuesto denominacional. Esto creó problemas administrativos, pero la mayor parte de los adventistas corrientes lo vieron como una bendición.

Una visión global de la pérdida de miembros

Mientras que la denominación experimentó un aumento repentino después de la Segunda Guerra Mundial, la pérdida de miembros llegó a ser una preocupación persistente para los dirigentes de la iglesia. Los críticos sugerían que la evangelización en masa producía conversiones enfermizas y que las estadísticas del crecimiento inflaban la feligresía efectiva. Según su modo de ver, los territorios donde el crecimiento de la iglesia había llegado a niveles prodigiosos eran especialmente sospechosos. Los dirigentes de la iglesia en esos campos eran también sensibles al problema. Durante los primeros años de la década de 1970, la División Interamericana señaló el índice declinante de la pérdida de miembros para mostrar que el rápido crecimiento en el Gran Caribe no significaba que se producían rápidas apostasías. Los dirigentes de la División argüían que parte de la razón de una pérdida menor era la extensa participación de los miembros

laicos en el proceso de evangelización. Cuando Interamérica sobrepasó la marca de un millón de miembros en 1987, el presidente de la División, George Brown, reiteró que el gran número de bautismos no presuponía gran número de apostasías. Si bien la evangelización en masa había contribuido al crecimiento de la iglesia, él señaló que el aspecto más significativo de la ganancia de almas era la participación de los miembros comunes de la iglesia. Su territorio había hecho un esfuerzo especial para "ganar, entrenar y retener".

"Sembrar, Cosechar, Conservar", un lema similar en Sudamérica, les recordó a los adventistas que el bautismo de nuevos miembros no era el fin de la ganancia de almas. Recordando las casi 14.000 pérdidas experimentadas en las congregaciones sudamericanas en 1979, un médico adventista brasileño observó que la conservación de miembros era el talón de Aquiles de todo evangelismo. Los dirigentes de la División señalaron la conservación como una responsabilidad de la iglesia local. En vista de la atención que los dirigentes de la División le dieron al problema, la iglesia del médico estableció una Sociedad de Miembros Solícitos para animar a los recién bautizados y a los que estaban desanimados.

Al referirse al "número alarmante de apostasías" en la División del Lejano Oriente, F. M. Arrogante, secretario de campo de la División, introdujo una serie de artículos en varias ediciones de 1980 y 1981 de *Far Eastern Outlook* (Perspectiva del Lejano Oriente), la revista de la División, para animar tanto a los ministros como a los laicos a ser sensibles a las necesidades espirituales de los nuevos conversos y a desarrollar programas de alimentación espiritual dentro de la iglesia. Instó a sus lectores a sentir tanta ansia de prevenir las apostasías como la habían tenido para convertir a nuevos miembros. Era una seria advertencia proveniente de un obrero de experiencia que pronto dejó de trabajar en las oficinas de la División. Ottis Edwards, nuevo presidente de la División en 1985, consideró el problema con suficiente seriedad como para incluir la recuperación de los miembros inactivos dentro de los objetivos básicos de la División cuando publicó planes para alcanzar los blancos de Cosecha '90.

Los consejos sobre la prevención de las apostasías variaron. Algunos señalaron que las apostasías de la iglesia ocurrían debido a una actitud indiferente hacia los asuntos religiosos. Algunos las calificaban como una falta de una genuina consagración a Jesús y al adventismo. Un predicador australiano advirtió que la mejor manera como los adventistas podrían evitar pérdida de miembros era mediante una lealtad inequívoca a la observancia del sábado y una fe inamovible en el regreso de Jesús. Matthew Bediako, uno de los vicepresidentes de la Asociación General, observó que a menos que las publicaciones denominacionales, incluyendo los escritos de Elena de White, acompañasen la ola creciente del adventismo en África, la iglesia experimentaría una extensa apostasía. Cuando la campaña de Cosecha '90 avanzaba en Norteamérica, llegaron advertencias de que las iglesias locales debieran mantener cerrada la puerta trasera haciendo la iglesia tan cálida y acogedora como fuese posible.

Las apostasías siempre han sido un problema, pero no uno que la iglesia estuviese inclinada a analizar fácilmente. Como se ha publicado en el *Statistical Report* (Informe Estadístico) de la Asociación General, los índices de pérdida de miembros por causas que no eran por fallecimiento indicaban una tendencia descendente desde el promedio denominacional que excedía el 40 por ciento en la década de 1960 a aproximadamente el 25 por ciento a mediados de la década

de 1990. Las consideraciones políticas a veces parecían afectar el índice oficial de pérdida. Durante sus años finales de existencia, la División Transafricana, dirigida por no africanos, informó algunas de las cifras de conversión más impresionantes, pero también algunas de las pérdidas de miembros más elevadas. Después de formar las Divisiones Afro-Oceanoíndica y Africa Oriental donde el liderazgo nacional asumió el control, ambas informaron declinaciones dramáticas en los índices de pérdida de miembros. La División del Lejano Oriente mantuvo también uno de los porcentajes de apostasía más pequeños, a pesar de que Arrogante caracterizó las pérdidas como alarmantes.

Emergieron patrones que mostraban que algunas divisiones y algunas uniones locales dentro de las divisiones eran más susceptibles de sufrir pérdidas que otras. Las apostasías estadounidenses eran considerables. Durante los debates doctrinales y el escándalo de Davenport de las décadas de 1970 y 1980, la iglesia en Norteamérica sufrió. Australia también fue afectada negativamente. Sudamérica informó persistentemente un alto porcentaje de pérdidas en comparación con otras divisiones que también crecían rápidamente. Un sitio particularmente problemático fue la Unión Incaica donde el sentimiento nacionalista causó disidencias. En algunos casos de países en desarrollo pareció que las apostasías en gran escala habían ocurrido después de un crecimiento rápido. Los críticos no tardaron en señalar estos ejemplos como razones para ser escépticos respecto a las conversiones rápidas, o indicaron que las conversiones parecían estar vinculadas con los beneficios materiales provenientes de la iglesia. "Cristianos por el arroz" era una expresión peyorativa común para describir esta categoría de conversos.

La cuestión de cuán genuinas eran realmente las conversiones surgió nuevamente durante los programas de *Net '95* y *Net '96*. Una investigación hecha por Monte Sahlin, asistente del presidente de la División Norteamericana, indicó que después de más de un año de efectuadas ambas campañas el 90 por ciento en Norteamérica estaba participando activamente en la iglesia. Sahlin les dijo a los adventistas en la División que la creencia de que ocurrían altas pérdidas después de tener evangelismo público es un mito.

La lección global para la iglesia tenía muchas facetas. Los dirigentes de la iglesia alrededor del mundo instaron a los miembros a ser rápidos para animar pero lentos para condenar a los miembros inactivos, y a ejercer una actitud pastoral tierna hacia personas con un interés disminuido hacia las cosas espirituales. Repetidamente, las encuestas mostraron que muchos adventistas apóstatas, aun aquellos que ya no eran miembros, todavía se consideraban adventistas en su corazón. El estudio de Sahlin mostró que una tercera parte de los conversos de *Net '95* eran ex adventistas.

Una investigación realizada en África reveló una tendencia opuesta a las conclusiones de Sahlin. En un caso después de bautizar a 1.500 conversos en Zaire durante un período de tres años, los ministros admitieron que sólo cincuenta estaban asistiendo a la iglesia. Parte de esta pérdida era atribuible a la costumbre de los africanos de unirse a más de un grupo religioso, una práctica que violaba el punto de vista tradicional de considerar el hecho de ser miembro de la Iglesia Adventista como algo único. Pero no importa cuán fuertemente afectó esta tendencia a la feligresía, persistió una fuerte sospecha de que el proceso de integrar conversos a la iglesia era débil, lo que determinaba que el ser miembro fuese fácil y a veces algo sin sentido.

Al acercarse la iglesia al fin del

siglo XX, la lección más significativa que la iglesia aprendió del problema de la pérdida de miembros fue la de no disminuir sus esfuerzos evangelizadores. Las pérdidas siempre ocurrirán; la pregunta es cómo minimizarlas. A pesar del número decepcionante de apostasías en algunos campos, la iglesia todavía seguía convencida de que tenía un mensaje que comunicar al mundo.

Resumen

Desde la década de 1870 los adventistas siempre han tratado de mantener una visión mundial de su trabajo, aunque no siempre captaron el impacto que la internacionalización tendría sobre la iglesia. Si bien el movimiento había demorado largo tiempo en gestarse, no culminó sino hasta las décadas de 1980 y 1990 bajo el liderazgo de dos figuras dominantes, Neal Wilson y Robert Folkenberg, presidentes de la Asociación General desde 1979 a 1999. Fue Wilson quien concibió Misión Global, un programa que finalmente vinculó las ideas del humanitarismo de J. H. Kellogg a las actividades evangelizadoras de la iglesia para formar un nuevo movimiento mundial. Fue un momento clave en la historia denominacional.

Como ningún otro dirigente adventista previo, Wilson había viajado alrededor del mundo, instilando en la mente adventista una nueva conciencia de la naturaleza global de la iglesia. Jugando el papel de un diplomático con amplias facultades, frecuentemente conferenciaba con jefes de Estado y líderes políticos de menor importancia —en una ocasión habló ante líderes soviéticos en el Kremlin—, siempre mejorando la imagen de la iglesia como una fuerza dentro del humanitarismo internacional sin renunciar a sus blancos evangelizadores. A pesar de sus casi setenta años, Wilson entró en el Congreso de la Asociación General de 1990 con toda la intención de continuar en su puesto. Sin reaccionar negativamente a su propuesta en favor de una nueva estrategia global, la comisión de nombramientos consideró su edad y su carrera combinada de 24 años como presidente de la División Norteamericana y la Asociación General, y decidió nombrar a un hombre más joven para ese programa tan agresivo como era Misión Global.

El manto cayó sobre Robert Folkenberg, más de veinte años más joven que Wilson. Su elección como presidente de la Asociación General se acercó tanto como la iglesia pudo a la de un líder del mundo en desarrollo. Tanto él como su esposa, Anita, eran producto del movimiento misionero, nacidos en Latinoamérica de padres estadounidenses que habían sido misioneros toda su vida.



Para reflejar el carácter global de la denominación, Robert Folkenberg, presidente de la Asociación General de 1990 a 1999, encabezó la reorganización de la Junta Ejecutiva de la Asociación General y del sistema representativo en los congresos de la Asociación General.

Ambos hablaban español con fluidez propia de los nativos. Aparte de un período limitado como presidente de una Asociación estadounidense antes del congreso de la Asociación General de 1990, la experiencia administrativa de Folkenberg la adquirió en Latinoamérica y el Caribe como presidente de una Misión y una Unión, y como secretario de campo de la División Interamericana. Debido a su experiencia, en un sentido él representaba a las divisiones Sudamericana e Interamericana, que comprendían a un tercio de la población adventista.

Folkenberg asumió la responsabilidad de promover enérgicamente la campaña de Misión Global. Tan incansablemente como Wilson, viajaba alrededor del mundo y mantenía informados a los obreros adventistas en cuanto a sus actividades produciendo personalmente un boletín de noticias semanal generado por computadora. Unió al mundo adventista mediante una tecnología avanzada y promovió la serie evangelizadora *Net* por vía satélite comenzando en 1995, la que en 1998 le permitió al orador Dwight Nelson dirigirse a una audiencia mundial desde la Iglesia Pioneer Memorial en la Universidad Andrews.

Folkenberg también creía en la participación de los laicos en la misión de la iglesia y pasaba gran parte de su tiempo juntando dinero de donantes privados para administrar proyectos de la iglesia no incluidos en el presupuesto oficial de la denominación. Finalmente estas actividades paralelas, buenas en sí mismas, resultaron ser su ruina. Eventualmente una relación que él tenía con un conocido del mundo de los negocios se agrió, y el presidente de la Asociación General encontró que tanto a él como a la iglesia mundial se los demandaba en un proceso legal. Una investigación de un comité denominacional reveló que no hubo deshonestidad flagrante sino un criterio discutible y un uso cuestionable de la autoridad a pesar de sus buenas intenciones. Antes que perjudicar a la iglesia apareciendo como acusado en una demanda legal, Folkenberg renunció a la presidencia de la Asociación General en febrero de 1999. Fue la primera vez que los adventistas experimentaron un cambio en la presidencia de la denominación por este tipo de razón.

Un mes más tarde la iglesia dio otro paso en su proceso de globalización al elegir como presidente al noruego Jan Paulsen. El nuevo presidente no fue el primero que no era estadounidense en sustentar el cargo, pero en general los adventistas consideraron su elección como la culminación de la obvia tendencia internacional en la iglesia. C. H. Watson, de Australia, había prestado servicio como presidente desde 1930 a 1936. Antes de él O. A. Olsen, también nacido en Noruega, había ocupado la presidencia desde 1888 a 1897. La reputación de Olsen como europeo se vio embotada por su emigración a los Estados Unidos con sus padres cuando tenía sólo cinco años; por lo tanto él creció como un estadounidense, pero pasó dos años dirigiendo la iglesia en Escandinavia inmediatamente antes de su elección como presidente de la Asociación General.

Es importante recordar que desde el período de Olsen de 1888 en adelante cada presidente de la Asociación General, excepto George Irwin, 1897-1901, prestó servicios en una misión fuera de Norteamérica antes de llegar a ser el líder de la iglesia. Después de su presidencia Irwin sirvió en Australia, y J. N. Andrews, presidente de 1867 a 1869, llegó a ser el primer misionero oficial de la denominación cinco años después de haber dejado su cargo. Sólo tres de los dieciséis presidentes de la iglesia, John

Byington, Jaime White y George Butler, no tuvieron en su registro de trabajo un período de servicio en el campo misionero.

La internacionalización de la iglesia no había evolucionado sin problemas. La dominación estadounidense del adventismo probablemente había sido inevitable, dado el hecho de que el movimiento se originó en los Estados Unidos, pero en la era posterior a la Segunda Guerra Mundial la fuerte influencia de los estadounidenses en el nivel superior llegó a ser un factor irritante. Los adventistas sabían, sin embargo, que si iban a llevar adelante la comisión evangélica de Mateo 24:14, también era inevitable que hubiese una iglesia mundial. Para su crédito los dirigentes adventistas tendieron a destacar el carácter bíblico de la misión de la iglesia, atrayendo así la atención a la naturaleza espiritual de la tarea que enfrentaba la iglesia, lo que por implicación minimizó los problemas de la internacionalización y presentó la globalización como una indicación de la fuerza y el éxito de la iglesia.

Lecturas sugerentes para este tema

División Norteamericana:

Geri Ann Fuller, "An Independent North American Division: Current Opinion at the General Conference", *Spectrum*, t. 13, Nº 1, septiembre de 1982, pp. 15-21, examina diferentes opiniones entre dirigentes adventistas.

Neal Wilson, "The Rationale for a 'Special Relationship' ", *Id.*, t. 15, Nº 4, diciembre de 1984, pp. 22-24, argumenta en favor de mantener la relación especial entre Norteamérica y la Asociación General.

Reorganización del congreso de la Asociación General y de la junta ejecutiva:

John Brunt, "World Church Takes Control", *Id.*, t. 25, Nº 1, septiembre de 1995, pp. 14-19, informa y analiza los acuerdos sobre la reorganización tomados en el congreso de la Asociación General de 1995 en Utrecht.

Nueva sede central de la Asociación General:

Myron Widmer, "GC Headquarters", *Adventist Review*, 5 de octubre, 1989, pp. 8-10, describe el nuevo edificio con una gira pictórica.

Beverly Habada y Roy Branson, "The Struggle Over Moving the General Conference", *Spectrum*, t. 18, Nº 2, diciembre de 1987, pp. 35-43, resume el trasfondo político de la nueva sede central de la Asociación General.

PARTE CUATRO

MANTENIENDO UN MENSAJE BÍBLICO

Una hebra que corre nítidamente a lo largo de la tela del adventismo es el objetivo de mantener un mensaje bíblico. Muchas cuestiones doctrinales giraban en torno a la profecía pero no eran la esencia del Evangelio. El ímpetu de estos asuntos aumentaba o decaía, dependiendo en parte del interés popular y en parte de la capacidad de los polemistas para ponerse de acuerdo sobre las explicaciones al respecto. En algunos casos el interés denominacional se disipaba con el tiempo, pero en contraste, la discusión sobre otros problemas que se derivaban de enseñanzas denominacionales fundamentales llegaba a ser un fenómeno corriente.

Las dos preguntas básicas que emergían de estos debates planteaban primero, cómo la iglesia ha mantenido la integridad de su mensaje bíblico y segundo, cómo la iglesia ha mantenido la integridad de su feligresía. Los dirigentes de la iglesia apoyaron varias iniciativas para mantener la integridad bíblica del adventismo y para consolidar las creencias y prácticas de sus miembros. Las conferencias bíblicas les proveían de un foro a los teólogos de la iglesia para que intercambiaran sus puntos de vista. Publicaciones denominacionales como el *Manual de la iglesia* y el *Comentario Bíblico Adventista del Séptimo Día* ayudaron a uniformar la comprensión adventista de los principios de la iglesia. Como una derivación de sus propias necesidades y también como un reconocimiento de que el mundo ministerial en general se estaba volviendo cada vez más sofisticado, la iglesia desarrolló una dependencia siempre creciente respecto al profesionalismo académico para respaldar su posición doctrinal. De primera importancia fueron los estudios en materia de arqueología y geociencia.

Los debates también mostraron que en armonía con una creencia en la comprensión progresiva de la Biblia, era necesario que las generaciones sucesivas de adventistas redefiniesen su comprensión de asuntos tales como la doctrina del santuario, la creencia en la justificación por la fe, el papel de Elena de White y el relato bíblico de la creación. Los debates sobre estos asuntos fundamentales durante la última cuarta parte del siglo XX se intensificaron hasta adquirir la proporción de una crisis. Tanto los ministros como los laicos, mejor informados, participaron en intercambios verbales y escritos. Las discusiones afloraron en forma desigual alrededor del globo, pero toda la denominación fue afectada. Esta experiencia perturbó a muchos y se produjeron víctimas espirituales, pero para muchos otros adventistas la experiencia mejoró su comprensión de la relación entre fe y ciencia, y de lo que era fundamental y lo que no era tan fundamental.

A medida que el siglo XX se acercaba a su fin los adventistas parecieron sentirse más inclinados a verse como más desvinculados de estas cosas que sus antepasados espirituales, esto es, reconocieron más fácilmente que no eran un pueblo perfecto ni que la iglesia era una organización perfecta. Tanto filosófica como organizacionalmente, el adventismo era un medio para un fin. No era el fin en sí.

La iglesia cambió en comparación con el siglo previo, pero las diferencias parecieron afectar la práctica del adventismo antes que los principios de fe. Estas diferencias produjeron un extenso examen de conciencia denominacional después de la Segunda Guerra Mundial. A pesar de la confusión, el comienzo del programa de Misión Global en los años finales del siglo reavivó un sentido de urgencia millerita para esparcir el Evangelio. Nunca pareció aplicarse más a los adventistas la admonición de Juan el Revelador: "He aquí, yo vengo pronto; retén lo que tienes, para que ninguno tome tu corona".

CAPÍTULO 35

Discusiones y disidencias doctrinales

Por largo tiempo los dirigentes denominacionales han tenido una actitud ambivalente hacia las interpretaciones teológicas y proféticas nuevas. Al mismo tiempo, han temido adoptar un credo formal el cual, en efecto, los encerraría en posiciones fijas. Han tratado de mantener la puerta abierta para aceptar una verdad nueva si ciertamente es bíblica. Con un éxito variado los dirigentes de la iglesia han ejercido una cautela deliberada para equilibrar los dos extremos de una apertura completa por un lado y de posiciones inamovibles por el otro.

Ante la ausencia de un credo, todavía se necesitaba definir las creencias fundamentales. La historia adventista muestra que no era posible, o incluso necesario, alcanzar unanimidad en cada punto de la interpretación bíblica, pero sí que era crítico estar de acuerdo sobre las creencias fundamentales. El desacuerdo no sólo consistía en desviarse abiertamente de una enseñanza aceptada; a veces era también un desvío emocional, el resultado de una intensidad argumentativa. La historia adventista también muestra que los dirigentes de la iglesia han sido menos flexibles respecto a las enseñanzas distintivas de la iglesia que sobre los detalles más sutiles de algunas profecías o enseñanzas de las que no depende directamente la salvación personal.

Un importante factor que contribuyó a las discusiones doctrinales era el de puntos de vista diferentes sobre la interpretación literal de la Biblia que sustentaban adventistas prominentes. También algunos dirigentes veían el cuerpo de doctrinas adventistas como más cercanas a una forma permanente que otros. Durante los primeros años del siglo XX, W. W. Prescott les dio la bienvenida a los debates y les dijo a sus hermanos que si no existiesen diferencias de opinión la iglesia dejaría de avanzar. A. G. Daniells reconocía la necesidad de ventilar puntos de vista discrepantes pero temía que muchos dirigentes y docentes adventistas llegaran a confundirse y desanimarse a causa de las interpretaciones discordantes. El recuerdo del conflicto

desencadenado por las presentaciones estridentes de Waggoner y Jones sobre la justificación por la fe en el congreso de la Asociación General de 1888 era todavía demasiado vívido como para estimular un intercambio de ideas totalmente abierto.

La historia doctrinal adventista se caracterizó por debates cautelosos, un estudio teológico continuo y la tarea dolorosa de tratar con los que disentían. En ningún momento los teólogos dejaron de estudiar la Biblia y a veces diferían entre sí. Aunque la disidencia y la apostasía siempre eran posibles, muchas figuras destacadas pudieron ventilar sus puntos de vista sin perjudicar a la iglesia o interferir con su misión.

Discusiones doctrinales

Un ejemplo de diferencias doctrinales prolongadas fue el desacuerdo de Uriah Smith con Waggoner y Jones sobre la interpretación del término "ley" que Pablo usa en Gálatas 3:24-25. En este pasaje Pablo compara a la ley con un ayo o tutor que nos conduce a Cristo, pero el tutor ya no era necesario después que vino la fe. Smith argüía obstinadamente que esta ley era la ley ceremonial del sistema levítico y que no incluía los Diez Mandamientos. Este punto de vista, dijo, era el punto de vista adventista establecido. Waggoner y Jones enseñaban que Pablo se estaba refiriendo al concepto de legalismo. El hecho de que Elena de White parecía simpatizar con Waggoner y Jones no disuadió a Smith, si bien por un tiempo puso objeciones, negando que su posición fuese lesiva a la doctrina básica de la justificación por la fe.

Smith murió en 1903, pero otros teólogos continuaron tras él y expresaron sus interpretaciones discrepantes; los más firmes partidarios del punto de vista de Smith afirmaron que, en efecto, la interpretación de Waggoner y de Jones debilitaba la importancia del sábado como una parte obligatoria de los Diez Mandamientos. El mismo hecho que algunos teólogos podían promover la interpretación más amplia de la "ley" en Gálatas y seguir apoyando la validez inmutable de los Diez Mandamientos dejaba la puerta abierta para diferencias legítimas. Tanto Daniells como Prescott suplicaron a todos los participantes en el debate a que pusiesen énfasis en la justificación por la fe a pesar de lo que pensaban que Pablo quería decir mediante su figura de lenguaje.

Surgió otro debate en relación con la doctrina de la deidad de Cristo. Desde la iglesia cristiana primitiva, los teólogos habían encontrado necesario reafirmar la creencia del cristianismo en Cristo como coeterno con el Padre. A pesar de esta larga tradición, una tradición igualmente larga de una teología diferente había sostenido que de alguna manera, no plenamente entendida, Cristo no era coeterno o coigual con el Padre. Huellas de estos puntos de vista semiarrianos persistían en el adventismo. Calvin P. Bollman, un redactor asociado de la *Review*, dudaba de la coeternidad de Cristo. W. T. Knox, tesorero de la Asociación General, y L. L. Caviness, otro redactor asociado de la *Review*, también tenían sus reservas en cuanto a la doctrina de la Trinidad.

Prescott se les opuso firmemente, al igual que H. Camden Lacey, profesor de Biblia en el Washington Missionary College; ambos replicaron que la Deidad no podía ser deidad sin eternidad. Arguyeron que las palabras "Padre" e "Hijo" eran simples términos humanos para ayudar a los humanos a entender a la Deidad y que no debieran interpretarse para indicar que en alguna forma Cristo vino a la existencia por la voluntad del Padre. Otros, como A. O. Tait, director de *Signs of the Times*, aconsejó a los teólogos que no discutieran el asunto.

Surgió una discusión mucho más acalorada respecto al término “el continuo” en Daniel 8:11 al 13 y 11:31, donde el profeta se refiere al sacrificio continuo y a su eliminación del santuario. El pasaje en Daniel 8 era parte de la profecía de los 2.300 días que había figurado prominentemente en la predicación de Guillermo Miller y otros ministros adventistas de los comienzos, y se relacionaba estrechamente con la creencia en el retorno de Cristo y el juicio. Miller conectó el “continuo” de Daniel 8 con la Roma pagana. Algunos predicadores milleritas disentían, pero estaban unidos en la creencia de que la fecha de 1844 señalaba el fin de la profecía de los 2.300 días. Los adventistas no fueron los primeros en debatir ese asunto. Una corriente de opinión premillerita le asignaba un significado literal al sacrificio continuo al aplicarlo al sistema de sacrificios de los judíos. Desde los tiempos de la Reforma, muchos pensadores protestantes vieron el continuo simbólicamente, es decir, lo consideraron como una corrupción del cristianismo por obra del papado o del islamismo.

El Gran Chasco hizo que se reexaminase el punto, en gran medida por el deseo de confirmar la profecía de los 2.300 días. Tanto Jaime White como José Bates llegaron a la conclusión de que las fechas de 457 a.C. y 1844 d.C. eran inamovibles, pero los teólogos adventistas seguían teniendo dificultades para definir el continuo. O. R. L. Crossier enseñaba que el continuo apuntaba a la muerte sustitutiva de Cristo, un punto de vista que despertó respuestas negativas por parte de Jaime White, José Bates y J. N. Andrews. Uriah Smith, reconocido como el principal expositor profético entre los adventistas, discrepó con la interpretación de Crossier en una explicación detallada incluida en su libro *Thoughts on Daniel* (Pensamientos sobre Daniel).

L. R. Conradi reavivó el debate a comienzos del siglo XX al publicar su punto de vista de que el continuo era una referencia simbólica al ministerio de Cristo como Sumo Sacerdote en el santuario celestial. Daniells, Prescott y Spicer acogieron esta idea, pero las aguas se enturbiaron cuando S. N. Haskell, G. I. Butler y George Irwin se unieron para defender la interpretación de Miller-Smith. Su intento de consolidar su posición con citas del libro *Primeros escritos* de Elena de White sólo atrajo un reproche de parte de ella de no usar sus escritos para resolver la discusión. Ella dijo que no sabía nada en cuanto al continuo ni que había recibido ninguna instrucción al respecto, sin embargo el significado aparente de sus declaraciones favorecían el punto de vista de Miller-Smith. Ella trató de aclarar su posición al decir que sus declaraciones anteriores tenían el propósito de dar validez a la profecía de los 2.300 días, y no de definir el continuo. Después de su muerte, Prescott resumió el debate al sugerir que Elena de White también estaba tratando de disuadir la idea de fijar fecha.

Como otros debates, los intercambios sobre el continuo se aquietaron, pero ocupó su lugar una interpretación profética ampliamente conocida como la cuestión del Oriente. Las frases específicas bajo consideración eran “el tiempo del fin” en Daniel 11: 35 (NRV 1990) y el “rey del norte” quien llega a su fin sin que nadie le ayude, como se describe en el versículo 45 del mismo capítulo. Nuevamente, fue Uriah Smith quien montó el escenario para el debate al declarar que el tiempo del fin comenzó en 1798 cuando el ejército francés tomó prisionero al Papa. El rey del norte era Turquía cuya desaparición se mencionaba en Daniel 11:45; la profecía era una predicción de la expulsión de ese país de Europa y del establecimiento de su capital en Jerusalén. El punto crítico de la exposición de

Smith descansaba sobre la aseveración de que la retirada de Turquía de Europa sería una señal de que estaba por ocurrir el retorno de Cristo a la tierra.

La exposición convincente de Smith prevaleció por años entre los adventistas, pero no sin que hubiera algunos escépticos, entre ellos Jaime White. Más tarde, A. O. Tait y M. C. Wilcox, director de la *Review*, expresaron su extrañeza en voz alta respecto a las interpretaciones de Smith. Considerando el contexto de los versículos bajo estudio, Tait pensó que la pregunta era mayor que lo que permitía la explicación de Smith. Wilcox vio la lucha que el profeta Daniel describió en la que finalmente se destruía al rey del norte, como eventos terrenales en una fase del conflicto espiritual entre fuerzas del bien y del mal.

Wilcox publicó su punto de vista antes de la Primera Guerra Mundial, pero cuando algunos evangelistas adventistas observaron el papel que Turquía jugaba en ese conflicto se convencieron de que después de todo Uriah Smith tenía razón. Spicer y Daniells incluso publicaron libros al respecto. C. M. Sorenson, decano de teología en el Washington Missionary College, y C. S. Longacre, director de libertad religiosa de la Asociación General, estuvieron de acuerdo con Daniells y Spicer. Pero los eventos finales de la Primera Guerra Mundial no coincidieron con sus anticipaciones. Turquía se retiró de algunos lugares, pero no de Europa como Smith lo había predicho. Nuevamente, la exposición de Wilcox ganó la atención. Tait y Daniells, en lados opuestos de la discusión, finalmente concordaron en que nadie quedaría fuera del cielo por su fracaso en entender todos estos asuntos. Algunos adventistas continuaron predicando sobre la cuestión del Oriente hasta mediados del siglo XX, pero su lugar en el evangelismo adventista llegó a ser progresivamente menos importante.

El significado del Armagedón, al que se hace referencia en Apocalipsis 16:16, fue otro detalle discutido de la profecía. Los adventistas del siglo XIX consideraban comúnmente la batalla como de carácter espiritual, una parte de la lucha final del pueblo de Dios en esta tierra antes de la segunda venida de Jesús. Durante la primera década del siglo XX se introdujo en círculos adventistas la noción de un conflicto entre el Oriente y el Occidente que llegó a ser una aplicación aceptada de la profecía.

Probablemente los eventos mundiales contribuyeron a este punto de vista más que la exégesis bíblica. Aun entre escritores seculares el Armagedón se convirtió en un símbolo del conflicto que destruiría la civilización. Daniells enseñó que el Armagedón emergería de la rivalidad política para controlar el territorio entre Estambul y el Golfo Pérsico. El ascenso de Asia como se observó en el fortalecimiento de Japón, en el sentimiento antioccidental de China, en la creciente tensión entre Oriente y Occidente, todo ello inspiró a evangelistas adventistas a concordar con Daniells en que el Armagedón sería un gigantesco choque militar en Palestina entre el Oriente y el Occidente.

Durante las décadas de 1930 y 1940 los profesores de religión en los colegios adventistas llegaron a albergar dudas en cuanto a esta interpretación. Por 1960 un estudio considerable de la Biblia y de Elena de White los condujo nuevamente a la posición del siglo XIX: el Armagedón sería principalmente un conflicto espiritual.

Todavía había otros asuntos de desacuerdo. Aquellos que consideraban que el año 1798 era el comienzo del "tiempo del fin" del profeta Daniel iban en contra de otros que apoyaban la fecha de 1844. Aun otros preferían 1793. Probablemente 1798 era la fecha aceptada más ampliamente,

pero los adventistas no podían decidir qué ocurriría en realidad en ese año que marcaba el tiempo del fin. Se preguntaban si era el hecho de que los franceses tomasen prisionero al Papa, o que el gobierno civil del papado llegase a su fin, o que la Iglesia Católica perdiese autoridad para negar la libertad religiosa en Italia.

Los teólogos también disputaban la identificación de los diez reinos de Daniel 2. C. P. Bollman rechazaba a los hérulos que Smith incluía porque los hérulos habían desaparecido por el 533 d.C., los cuales, argüía, existían antes de que surgiese el papado. Ofrecía a los lombardos como una opción mejor. Prescott señalaba que si los adventistas aceptaban la argumentación de Bollman, les resultaría difícil culpar al papado por el intento de cambiar el día de reposo, lo que en forma general se concedía que había ocurrido en el siglo IV.

La identificación de las siete cabezas de la bestia de Apocalipsis 17 producía listas variables. Aunque en forma general se coincidía en cuanto a Babilonia, Medo Persia, Grecia, Roma y el papado, persistía la incertidumbre en cuanto a las dos restantes. Cómo interpretar el número místico de 666, registrado en Apocalipsis 13:18, continuaba siendo algo intrincado, pese a la explicación de Uriah Smith. La profecía de las siete trompetas en Apocalipsis 8 al 11 era problemática. A pesar de explicaciones múltiples, la unanimidad al respecto resultaba elusiva.

Una lección importante que se extrajo del Gran Chasco había sido la de evitar el fijar una fecha para el regreso de Cristo. Elena de White fue enfática al respecto. Pero la declaración de Jesús en Mateo 24:34 de que "no pasará esta generación hasta que todo esto acontezca" promovió un debate sobre el significado de la palabra "generación", y por lo tanto, ofreció una clave sobre el tiempo posible más distante cuando los seres humanos tendrían que esperar su retorno. La trampa más común en la que caían los adventistas era sugerir que la generación de 1844 no moriría antes de que Cristo regresase a la tierra. Wilcox advirtió a los adventistas en cuanto a la futilidad de esas conjeturas al recordarles que habían usado en forma sucesiva las fechas de 1790, 1798 y 1833 como el punto inicial de "esta generación", pero que habían tenido que abandonar esos puntos de vista. Prescott también estaba en duda al respecto y en cambio urgía a trabajar para cumplir la comisión evangélica en vez de especular en cuanto a su terminación.

Observaciones sobre las discusiones doctrinales

Las discusiones doctrinales de los adventistas durante los más de setenta años que siguieron a 1844 revelaron más que el simple hecho de que no todos los ministros adventistas estaban de acuerdo. El intercambio de ideas respecto a la deidad de Cristo demostró diferencias en la interpretación literal de la fraseología bíblica. Algunos de los primeros dirigentes adventistas veían a Jesús con una estatura menor que la del Padre. Habían sido renuentes a abandonar esta interpretación literal de los términos bíblicos, pero a comienzos del siglo XX la mayoría de ellos había superado esto y llegó a ser un asunto de ortodoxia adventista aceptar a Jesús como coeterno con el Padre. De ese modo el trinitarianismo se convirtió en una enseñanza básica del adventismo mucho más tarde que otras doctrinas. El corazón del asunto iba más allá de la ortodoxia adventista. Sin la enseñanza de que Cristo era ciertamente eterno y una parte de la Trinidad, los adventistas difícilmente podían sostener que eran un cuerpo cristiano legítimo.

La interpretación literalista de la

Biblia versus la simbólica figuraba también en los debates sobre la cuestión del Oriente y el Armagedón. Estaba en juego una diferencia fundamental en la comprensión bíblica. Muchas de estas cuestiones doctrinales se concentraban en profecías. La iglesia misma nació del estudio de las profecías y no era de sorprenderse que los primeros dirigentes de la iglesia proyectaran una dilatada influencia mientras sus puntos de vista continuaban impactando a teólogos posteriores. Los estudios proféticos, especialmente los pasajes apocalípticos de la Biblia, se convirtieron en el sello distintivo de la integridad de la iglesia.

Como el principal estudiante de las profecías dentro del adventismo, la influencia de Uriah Smith fue enorme y a veces él le asignó un crédito desproporcionado a sus puntos de vista. Cuando aparecían interpretaciones diferentes, y a veces equivocadas, algunos feligreses se sentían abochornados y se preguntaban si existían otros errores que todavía se ignoraban. Surgió el temor de que nuevos puntos de vista derribarían toda la estructura profética como un castillo de naipes, y que la iglesia se desmoronaría.

Un resultado significativo de estos debates fue que se llegó a la conclusión de que a los adventistas les iba a resultar imposible alcanzar la unanimidad en estas cuestiones, aunque le diesen gran importancia a una interpretación bíblica exacta. Con suma cautela podemos atrevernos a afirmar que los teólogos adventistas del siglo XIX parecían considerarse responsables de alcanzar un conocimiento correcto de *todas* las profecías. El deseo de ser teológicamente correctos, de tener un conocimiento exacto de todos los detalles bíblicos era la fuerza impulsora de su pensamiento. Tales convicciones, loables en sí mismas, produjeron no obstante un ambiente legalista para el adventismo.

Sin negar la necesidad de una comprensión exacta de las profecías, los adventistas emergieron de estas discusiones con un mejor aprecio de la importancia de comprender por experiencia las enseñanzas centrales del adventismo, que giraban en torno a la muerte expiatoria de Cristo.

Primeros disidentes y disidencias

Los debates doctrinales antedichos no dividieron la iglesia en facciones, aunque podemos suponer que no todos estaban felices en cuanto al consenso general o a la falta de consenso que se logró después de cada problema. La iglesia no siempre fue capaz de arreglar las diferencias de opinión amigablemente. Algunas luces destacadas como también menores se separaron de la iglesia.

Desde el comienzo, la denominación trató con disidentes. El movimiento millerita se hizo astillas seriamente después de 1844, y aun antes de que el incipiente grupo de adventistas del séptimo día hubiera escogido un nombre, se vio atormentado por disidentes y sus seguidores. Varias cosas parecían fomentar la fragmentación: (1) insatisfacción con el liderazgo; (2) supuesto descubrimiento de "nueva luz", y (3) problemas personales de egocentrismo y búsqueda de cargos, a veces despertando dudas en cuanto al equilibrio mental de quienes incurrían en esa conducta. El abandono de la iglesia más conocido fue el de J. H. Kellogg en la primera parte del siglo XX. Su defección asestó un golpe severo a la denominación, pero otros casos también amenazaron el bienestar espiritual de los adventistas. Algunos disidentes se convirtieron en oponentes severos y trataron de establecer movimientos religiosos separados; otros simplemente tomaron su propio camino sin bombos ni platillos. Elena de White había advertido que ocurriría la apostasía, aun entre aquellos "que, según lo suponíamos, eran tan leales a los principios como el acero".

H. S. Case y C. P. Russell, ministros en Michigan, fueron los primeros desertores serios de las filas de los adventistas sabatarios. Albergando resentimiento contra los White, en 1853 acusaron que Elena de White y su esposo estaban exaltando los testimonios de ella por encima de la Biblia y que Jaime estaba lucrando con la venta de Biblias. Este dúo de descontentos formó el Grupo del Mensajero y publicó la revista *Messenger of Truth* (Mensajero de Verdad) en la cual promulgaron sus opiniones sobre las profecías de Apocalipsis. Se les unieron temporalmente J. M. Stephenson y D. P. Hall, ministros en Wisconsin que enseñaban la teoría de la "era venidera", una interpretación del milenio como un período posterior al advenimiento que daría como resultado la conversión del mundo al cristianismo.

En 1858 este movimiento independiente de hecho había desaparecido, pero un puñado de rezagados se unieron en torno a Gilbert Cranmer, otro ministro de Michigan. Sin apoyo financiero, muchos del grupo se dirigieron a Marion, Iowa, donde se aliaron con B. F. Snook y W. H. Brinkerhoff, el ex presidente y ex secretario de la Asociación de Iowa, quienes perdieron sus cargos en 1865 después de encabezar una campaña contraria a los esposos White. Al año siguiente este núcleo de descontentos formaron lo que los adventistas llamaron el Partido de Marion, nombrados así teniendo en cuenta el nombre de Marion, una población de Iowa donde establecieron su sede central. Continuando con sus diferencias doctrinales, los disidentes renunciaron a su creencia en el séptimo día como el día de reposo, negaron la validez de las visiones de Elena de White, e insistieron en tener autonomía congregacional. Eventualmente los miembros del movimiento establecieron la Iglesia de Dios (adventista) de la que provino la Iglesia de Dios (séptimo día).

Por casi tres décadas tras la deserción de Snook-Brinkerhoff, no se produjo ningún intento importante de encabezar una separación de la iglesia. Luego, a comienzos de la década de 1890, A. W. Stanton, un laico de Montana, se sintió desilusionado con dirigentes de la iglesia e intentó un boicot financiero contra la Iglesia Adventista. Su panfleto, *The Loud Cry* (El fuerte clamor), sostenía que la iglesia había llegado a ser Babilonia y que los verdaderos creyentes debían "salir de ella". En 1893 una serie de cuatro artículos de Elena de White publicados en la *Review* y titulados "The Remnant Church Not Babylon" (La Iglesia Remanente no es Babilonia), frenaron al movimiento de Stanton al admitir que la iglesia tenía sus defectos pero que a pesar de estas condiciones, es "el objeto al cual Dios dedica en un sentido especial su suprema consideración".

El caso de Moses Hull

Una de las primeras desilusiones la causó Moses Hull, que se convirtió en 1857 a los 21 años de edad y que ya tenía cinco años de experiencia como predicador. A su reputación como un orador elocuente que atraía enormes audiencias, él sumaba la habilidad para los debates y frecuentemente se trenzaba en batallas verbales, que generalmente ganaba. En 1862 comenzó a desafiar a los espiritistas y tuvo un debate con uno de ellos en Paw Paw, Michigan. Después de la confrontación, admitió que se había sentido confundido durante el debate y hecho algunas concesiones a los espiritistas que luego lamentó.

En un esfuerzo por protegerlo de contactos con los espiritistas, los dirigentes de la iglesia le asignaron que fuese a Nueva Inglaterra como ayudante de J. N. Loughborough. El arreglo pareció exitoso al principio, pero en el otoño de

1863 Hull decidió dejar de predicar. Una investigación hecha por varios miembros de la Junta de la Asociación General reveló que él había rechazado la Biblia como la "regla de vida", negado la divinidad de Cristo y la doctrina de la expiación, cuestionado la existencia de un diablo personal, y negado la mortalidad del hombre y el castigo futuro de los impíos. Aseguró que escribía bajo la influencia de los espíritus.

Después de su separación de la iglesia, Hull comenzó a promover activamente el espiritismo. Enseñaba que los escritores bíblicos no habían sido inspirados divinamente sino que habían escrito bajo la influencia de los espíritus. Apoyándose en su extenso conocimiento de la Biblia llegó a ser uno de los primeros conferenciantes espiritistas en apelar a las Escrituras para validar al espiritismo. Hasta su muerte en 1907, dedicó mucho de su tiempo a dictar conferencias, a escribir y a promover la reforma social.

Dudley M. Canright

Debido a su importancia dentro de la denominación y al hecho de haberla abandonado, pocos ministros adventistas de influencia han ganado más notoriedad que Dudley M. Canright, quien, como Hull, se convirtió al adventismo a una temprana edad y rápidamente se aventuró a usar el púlpito. Con sólo 24 años en ocasión de su ordenación en 1865, había estado predicando por cinco años y ganado la atención de los dirigentes de la iglesia.

A pesar de sus éxitos como orador y polemista, luchó contra el desánimo y la tentación de rechazar por completo la religión. En 1873, tras una acalorada discusión con los White sobre un asunto personal, dejó el ministerio, pero regresó pocos meses después, aparentemente con entusiasmo. Tres años más tarde llegó a ser miembro de la Junta Ejecutiva de la Asociación General integrada por tres miembros, y poco más adelante, presidente de la Asociación de la Escuela Sabática y de la Asociación de Ohio.

Motivado por su "absorbente deseo de ser un orador público popular", se dedicó a adquirir una preparación formal en elocución. En el otoño de 1880 dejó el ministerio para pasar cuatro meses conduciendo sus propias clases de oratoria en Michigan y Wisconsin. Más tarde le admitió a George I. Butler que no observó el sábado durante parte de ese tiempo. Un regreso al ministerio fue de corta duración. En el otoño de 1882 recurrió al trabajo en el campo para sostenerse.

Varios asuntos lo molestaban. Aunque defendió a Elena de White y sus escritos, sentía hacia ella una aversión intensa, lo que le admitió a Butler. Su



D. M. Canright (1840-1919) renunció al adventismo en las postrimerías del siglo XIX después de una experiencia errática tanto en administración de la iglesia como en evangelismo. Con la excepción de la deserción de Kellogg, la separación de Canright atrajo más atención que cualquier otra apostasía.

ambición de llegar a ser un orador poderoso lo condujo a confesar a un colega que el impopular mensaje adventista era un obstáculo en su camino. Dos tragedias personales —la muerte de su esposa, Lucretia, en 1879, y la de su hijo pequeño después de su segundo matrimonio— fueron severos golpes a su espíritu.

A pesar de una confesión abierta de su mala actitud hacia Elena de White y de su aparente incapacidad para superar sus problemas, su experiencia en el ministerio fue errática. Durante los catorce años entre 1873 y 1887 abandonó y regresó al ministerio tres veces. En enero de 1887 finalmente le informó a Butler, presidente de la Asociación General, que no podía seguir siendo un adventista del séptimo día. En una reunión administrativa en la iglesia natal de Canright, en Otsego, Michigan, el ministro descontento hizo claro que no creía en el sábado, la doctrina del santuario, los mensajes de los tres ángeles, los testimonios de Elena de White y otras enseñanzas de la iglesia.

En vista de estas diferencias doctrinales, la iglesia no tuvo otra alternativa que revocarle su condición de miembro tanto a Canright como a su esposa, quien estaba de acuerdo con él. Varias semanas después de este acuerdo la pareja se unió a la congregación bautista local. Un mes después fue ordenado como ministro bautista, pero excepto por tres o cuatro años de su vida no mantuvo un pastorado regular.

Canright prometió mantener una actitud amigable hacia sus ex hermanos adventistas, pero su momentánea buena voluntad se evaporó rápidamente. Un artículo de la *Review* se refirió a su apostasía e hizo una velada comparación entre él y Judas Iscariote. Ya sea que estuviese justificado o no, él interpretó artículos ulteriores de la *Review* que condenaban la rebelión contra Dios como una crítica dirigida contra él. Durante los restantes treinta años de su vida Canright condujo una campaña para desacreditar la Iglesia Adventista. No obstante, mantuvo contactos ocasionales con ex colegas adventistas; asistió a una reunión general de obreros en Battle Creek en 1903 y al funeral de Elena de White en 1915.

En 1889 publicó un libro de 413 páginas, *Seventh-day Adventism Renounced* (Repudio del adventismo del séptimo día), que pronto se convirtió en un arma importante del arsenal antiadventista del protestantismo evangélico. Para el tiempo de su muerte en 1919, había alcanzado su decimocuarta impresión y circulaba en muchas partes del mundo. Su obra *Life of Mrs. E. G. White* (Vida de la Sra. E. G. de White), publicada póstumamente, fue un intento por desacreditar el papel de Elena de White como una mensajera de Dios especialmente llamada por él.

El movimiento de la "carne santificada"

El movimiento de la "carne santificada" que se desarrolló en 1899 y 1900, casi a la sombra de la sede central de los adventistas en Battle Creek, llegó a ser una de las tendencias doctrinales más problemáticas entre los adventistas durante el período posterior a 1888, en parte porque algunos dirigentes de la iglesia estuvieron de acuerdo con ella. El reavivamiento que abarcó a toda la iglesia después del congreso de la Asociación General de 1888, en Minneapolis, condujo a muchos miembros a creer que el gran derramamiento del Espíritu Santo prometido como la "lluvia tardía" estaba por ocurrir.

A. F. Ballenger, un orador popular en los campestres, intensificó esa expectativa con su poderoso tema de reavivamiento, "Recibid el Espíritu Santo", durante 1897-1899. Motivado por las

declaraciones de Ballenger, S. S. Davis, predicador que promovía el reavivamiento en la Asociación de Indiana, formó un equipo que recorrió todo el Estado con su "mensaje de purificación". Davis admiraba a los cristianos pentecostales por su "espíritu" e introdujo servicios religiosos caracterizados por la música fuerte y el golpeteo de las manos, los gritos y los saltos, con la esperanza de adquirir así el ungimiento del Espíritu Santo. Los adoradores frecuentemente caían postrados, y después de más celebración tumultuosa por parte de la congregación, se declaraba que habían pasado "por la experiencia del jardín", la que Cristo había tenido en el Getsemaní. Esta persona que acababa de nacer estaba ahora libre del poder de la muerte porque había recibido "carne santificada" y por lo tanto no podía pecar más.

S. N. Haskell y A. J. Breed, que representaron a la Asociación General en el campestre de Indiana de 1900, se sintieron alarmados ante lo que vieron. Los obreros de la Asociación, encabezados por su presidente, R. S. Donnell, negaron la menor similitud entre sus prácticas y la conducta semejante que había aflorado antes en la historia adventista. Cuando se inició el congreso de la Asociación General de 1901, el movimiento del mensaje de purificación estaba por extenderse a asociaciones adyacentes.

Elena de White no les dejó dudas a los delegados en cuanto a su posición sobre este asunto. Durante una reunión pública declaró que la carne santificada era antibíblica y por lo tanto una imposibilidad, y que la excitación extrema que demostraban los adoradores durante el "mensaje de purificación" no sólo era desfavorable para el crecimiento de la iglesia sino que también le hacía el juego al diablo. Declaró que las personas que experimentaban la emoción extrema de esas reuniones eran incapaces de ejercer un juicio racional.

El movimiento terminó cuando Donnell, Davis y otros dirigentes aceptaron el reproche y renunciaron junto con toda la junta directiva de la Asociación de Indiana. Donnell fue trasladado a otro campo pero Davis se jubiló y eventualmente aceptó ser ordenado como un ministro bautista.

Jones y Waggoner

El impacto producido por el apartamiento de Canright casi fue igualado por el alejamiento de A. T. Jones y E. J. Waggoner, los dos "mensajeros de 1888". Durante la década de 1890 ambos hombres participaron en casi todos los congresos de la Asociación General, pero ambos criticaron una administración de la iglesia fuerte y centralizada. A pesar de sus puntos de vista, Jones llegó a ser un miembro de la Junta de la Asociación General en 1897 pero renunció, sólo para ser reelecto en 1901. En parte debido a la influencia de Jones, la Asociación General revisó ese año su constitución para colocar la supervisión general de la denominación a cargo de un comité de 25 miembros en vez de que estuviera en manos de un presidente.

A pesar de este cambio, A. G. Daniells, como presidente del comité, se refirió a sí mismo como "presidente" de la Asociación General, y en 1903 el término volvió oficialmente. Jones, que estaba inflexiblemente opuesto a este acuerdo y al uso persistente del término por parte de Daniells, no refrenó su crítica. Mientras tanto, su actitud irritante destruyó el apoyo que tenía en la Asociación de California donde era presidente. Un breve período de trabajo como profesor de Biblia en el Sanatorio de Battle Creek terminó cuando Daniells, animado por Elena de White, lo invitó a asumir un puesto en la Asociación General.

Jones regresó a Battle Creek después de sólo unas pocas semanas, invocando

la enfermedad de su hija como la razón para dejar su nuevo trabajo. Por largo tiempo Elena de White había dudado de que sería sabio que él tuviera una estrecha relación con el Dr. J. H. Kellogg, y además le había aconsejado que suavizase su manera de expresarse, pero una vez de regreso en Michigan él lanzó toda cautela al viento. Recurriendo a su viejo tema de críticas a la autoridad, acusó a Daniells de establecer una dictadura "papal" que perseguía a Kellogg. Jones no negaba el llamado especial de Elena de White, pero limitaba sus pronunciamientos proféticos más estrechamente que lo que los hermanos consideraban válido.

Los ataques verbales continuaron hasta 1907 cuando los dirigentes de la iglesia le retiraron sus credenciales. Dos años más tarde Daniells condujo una discusión de tres días sobre los puntos de vista de Jones y le pidió que volviese al ministerio activo, pero él permaneció recalcitrante. Fue sólo un asunto de tiempo hasta que el Tabernáculo de Battle Creek lo privó de su condición de miembro.

Jones nunca renunció a su creencia en las doctrinas adventistas básicas y continuó promoviendo la libertad religiosa mediante la publicación de *The American Sentinel of Religious Liberty* (El Centinela Norteamericano de la Libertad Religiosa). Se unió a la Iglesia del Pueblo, una congregación de color en Washington, D. C., que se había separado de la iglesia. Hasta su muerte en 1923 mantuvo una firme convicción de que la organización de la iglesia era defectuosa.

Mientras que el Dr. E. J. Waggoner compartía con Jones una aversión común al poder conferido a la organización denominacional, difería en otros respectos, principalmente en su personalidad y en su enfoque del estudio de la Biblia. Llegó a enredarse en teorías panteístas que invadieron los círculos adventistas, y durante las postrimerías de la década de 1890 comenzó a predicar otras ideas que despertaron dudas acerca de su posición en materia de doctrinas.

En 1899 sugirió que todos los observadores de los mandamientos debieran también poseer el don de profecía. Al prestar servicio en Inglaterra enseñó que el santuario terrenal era un tipo del cuerpo humano y que la purificación del santuario descrita en Daniel 8:14 era el mensaje de salud adventista. Su teoría más perjudicial fue la doctrina de las "afinidades espirituales", que enseñaba que los salvados podrían cambiar su consorte en el mundo venidero y que por lo tanto uno podría disfrutar una unión espiritual en esta vida presente con alguien que no fuera su cónyuge.

Waggoner rechazó tanto una invitación de Elena de White de dejar Inglaterra para ir a Australia como también un consejo de ella de que no volviera a Battle Creek donde caería bajo la influencia de Kellogg. Ella ayudó para facilitar un llamado a la facultad del Colegio Misionero Emmanuel, pero después de un solo período él partió para Battle Creek. Antes de mucho Edith Adams, una joven con quien se había encontrado en Inglaterra, también apareció por allí. Hacia el fin de 1905 el matrimonio de Waggoner terminó en divorcio, y el doctor se casó más tarde con su amiga inglesa. Después de un breve período en Dinamarca, regresaron a Battle Creek en 1910 donde él enseñó en el Colegio de Battle Creek administrado por Kellogg hasta su muerte en 1916.

A diferencia de Jones, Waggoner abandonó su creencia en las doctrinas adventistas tradicionales, principalmente aquellas relacionadas con la purificación del santuario y el juicio. No obstante, se abstuvo resueltamente de atacar a la iglesia, declarando que "la mejor manera de desarraigar el error es sembrar muy abundantemente las semillas de verdad".

A. F. Ballenger

Albion Fox Ballenger puede haber inspirado en parte el movimiento de la carne santificada con sus poderosos sermones, pero la iglesia sintió su influencia también en otras formas. Nacido en 1861 como hijo de un ministro adventista, tenía sólo 29 años cuando inició una carrera promisoria en asuntos de libertad religiosa, pero al cabo de cinco años la Asociación General lo llamó para que se dedicase a la predicación. En 1901 fue a las Islas Británicas y con el tiempo llegó a ser el director de la Misión Irlandesa.

Mientras estaba en Irlanda llegó a la conclusión de que el Día de Expiación que cumplió la profecía de Daniel 8:14 no había comenzado en 1844, como los adventistas lo estaban enseñando, sino que empezó inmediatamente después que Cristo ascendió al cielo tras su resurrección. El efecto de esta creencia fue negar el significado distintivo de 1844. Primero se presentó ante la junta de la Unión Británica y más tarde, en 1905, ante dirigentes denominacionales, pero no tuvo éxito en convencer a nadie que había descubierto nueva luz en materia de interpretaciones proféticas. Ni tampoco los hermanos lo convencieron a él de que estaba equivocado.

En 1905 los dirigentes lo despidieron como empleado y rechazaron la transferencia de su condición de miembro, lo que lo separó en forma efectiva de la iglesia, pero él no se unió a ninguna otra denominación. Tratando de propagar sus puntos de vista entre los adventistas, consiguió sólo un apoyo disperso, principalmente entre personas ya descontentas con los dirigentes de la iglesia. En 1914 se hizo cargo de un pequeño periódico, *The Gathering Call* (El Llamado a Reunirse), previamente dirigido por un miembro de la Iglesia de Dios del Séptimo Día. Entre los seguidores de Ballenger estaban su padre y su hermano, ambos ministros adventistas, que también perdieron sus credenciales.

Después de la muerte de Albion en 1921, su hermano, Edward, continuó publicando *The Gathering Call* y modificó su énfasis: en vez de exponer disputas doctrinales se dedicó a ataques personales contra los dirigentes de la iglesia. Durante medio siglo las actividades de los Ballenger fueron un estorbo para la iglesia pero los puntos de vista disidentes nunca generaron un núcleo sustancial de seguidores.

Margaret Rowen

Alrededor de un año después de la muerte de Elena de White, la Sra. Margaret W. Rowen, de Los Angeles, anunció que Dios la había escogido para llevar adelante la obra de una mensajera especial para su pueblo. Ella sentía la responsabilidad de iniciar grupos de oración en las iglesias y "reformar" la denominación, pero no se definía en cuanto a los problemas que debía resolver.

Los dirigentes de la iglesia adoptaron una actitud cautelosa hacia ella. Tenía unos cuarenta años de edad y había sido adventista por sólo cuatro años; además su esposo no era adventista. En 1917 A. G. Daniells sugirió que los hermanos se abstuvieran de emitir un juicio mientras observaban sus actividades. Mientras tanto, un pequeño grupo de ministros de experiencia, incluyendo a I. E. Evans, W. C. White y E. E. Andross, la entrevistaron extensamente. Llegaron a la conclusión de que si bien sus escritos se asemejaban a los de Elena de White, ella no ofrecía ninguna evidencia convincente de que había recibido un llamamiento divino.

Algunos miembros, incluyendo a unos pocos ministros, pensaban en forma diferente. Las características físicas de la Sra. Rowen durante sus visiones eran difíciles de refutar. Generalmente se reclinaba con las manos cruzadas

sobre el pecho. Su cuerpo estaba rígido, parecía no respirar y sus ojos, sin pestañear, parecían fijos en objetos distantes. Exclamaciones de, "Gloria, gloria, gloria", indicaban usualmente tanto el comienzo como la conclusión de una visión. Tanto los escépticos como sus seguidores estaban de acuerdo con el carácter sobrenatural de sus experiencias, pero discrepaban respecto a qué fuente sobrenatural originaba sus visiones.

Con el tiempo la conducta de la Sra. Rowen reveló contradicciones con los principios seguidos por Elena de White. Ella predijo una hambruna en los Estados Unidos y urgió a acumular alimentos no perecederos. Aceptaba el diezmo para sostener su revista y mediante recursos engañosos colocó una confirmación escrita de su pretendido llamado del cielo en la bóveda de los White en Elmshaven. Para explicar la compra de una serie de automóviles fabricó la historia de que era la hija de una matrona adinerada de Filadelfia quien le dio su dinero. En realidad, para sus gastos personales ella estaba usando los diezmos que le eran dados por su organización Reformada Adventista del Séptimo Día.

Pasaron años antes de que se conociesen todos sus fraudes, pero sus diferencias doctrinales con la iglesia fueron suficientes en sí mismas como para desacreditar su pretensión de que era una adventista ortodoxa. Entre sus puntos de vista teológicos estaban los siguientes: (1) Pilato y aquellos que crucificaron a Jesús vagarían por la tierra en agonía durante el milenio; (2) Jesús fue el primer ángel creado, adoptado por Dios como su Hijo sólo después que hubo elegido una vida de justicia; (3) los 144.000 vendrían de los Estados Unidos, y (4) el juicio investigador de los vivos comenzó el 23 de julio de 1919.

Después que falló su predicción de que Cristo vendría el 6 de febrero de 1925, el Dr. B. E. Fullmer, uno de sus seguidores, se desilusionó y reveló los engaños de ella, entre los que estaba el escamoteo del dinero de sus partidarios para depositarlo en cuentas bancarias privadas. Como represalia ella intentó asesinar a Fullmer, lo que determinó que fuese sentenciada a prisión en San Quintín. Tras ser liberada en forma provisional, se desvaneció del cuadro adventista.

El Movimiento de Reforma alemán y L. R. Conradi

En 1915 emergió en Alemania un movimiento de reforma menos deshonroso pero de alcance mucho mayor que el caso de Rowen. Johann Wick, un recluta del Ejército Imperial que estaba cumpliendo una condena por negarse a ser vacunado cuando se lo reclutó, pretendía haber recibido una visión con el mensaje de que el tiempo de gracia terminaría "cuando los árboles con frutos con carozo floreciesen en la primavera". Preparó su mensaje para ser publicado, pero los dirigentes del centro de publicaciones de la iglesia en Hamburgo se negaron a diseminarlo, una señal para Wick de que la iglesia había "caído".

Mientras tanto, él desertó del ejército y buscó refugio en Bremen donde corazones más receptivos lo ayudaron a hacer circular su visión por toda Alemania. Las cosas se volvieron más tensas cuando otros miembros laicos informaron haber tenido visiones similares, todas implicando que el fin del tiempo de gracia ocurriría por el mismo tiempo, en la primavera. Sin que hubiese entre ellos ninguna confabulación evidente, sus mensajes parecían extrañamente semejantes, pero el hecho de que fijaban una fecha para los eventos del tiempo del fin despertó considerable suspicacia.

Como no surgió ninguna evidencia que confirmase sus profecías, los adhe-

rentes a este movimiento trataron de cambiar el énfasis de sus alegatos y recuperar el apoyo [de los miembros] al sostener que la iglesia había caído y se había convertido en Babilonia. Criticaron a los líderes de la iglesia alemana por someterse servilmente al gobierno al estar de acuerdo en que los hombres adventistas podían entrar en el ejército y prestar servicio como combatientes e incluso ignorar la observancia tradicional del sábado.

Los reformadores habían golpeado un nervio sensible. El intento de L. R. Conradi, presidente de la División Europea, de racionalizar la situación al explicar que la Asociación General les había dado a los adventistas alemanes una aprobación tácita de su acuerdo con el Ejército Imperial sólo avivó la controversia. En 1920, después que la Primera Guerra Mundial hubo terminado, una delegación de la Asociación General a Europa encabezada por A. G. Daniells trató de sanar la disidencia creciente al declarar que los dirigentes de la iglesia alemanes se habían equivocado, pero también criticó a los reformadores por establecer una organización separada y usar tácticas engañosas para promover sus puntos de vista.



L. R. Conradi (1856-1939), nacido en Alemania, dejó la iglesia después de servirla fiel e incansablemente por muchos años que se extendieron en parte de los siglos XIX y XX. Conradi fue el primer vicepresidente de la Asociación General asignado a una División del campo mundial.

Algunos dirigentes de la iglesia alemanes admitieron los errores de sus decisiones anteriores en cuanto al servicio militar y buscaron la reconciliación, pero Conradi continuó defendiéndose al explicar que los adventistas alemanes estaban sólo adaptándose a las condiciones nacionales, que incluían la asistencia a la escuela en sábado como también el servicio militar. Arguyó que los dirigentes de la Asociación General los habían animado a adaptarse, diciéndole a él y a otros que deberían hacer lo mejor que pudieran bajo las circunstancias. Los reformadores insistieron en que se destituyese a aquellos dirigentes que supuestamente habían hecho concesiones a la fe y, como resultado de la controversia, Conradi se trasladó a la Asociación General como secretario de campo y L. H. Christian lo sucedió como presidente de la División Europea.

A los ojos de algunos esta contienda parecía ser una lucha por el poder, en la que los reformadores promovían cambios personales a pesar de los ruegos de Daniells de que hubiera espíritu de perdón y de reconciliación. Aunque el movimiento de reforma perdió mucho de su fuerza poco después de la reunión de 1920, las críticas al adventismo "caído" se extendieron a los adventistas alemanes en los Estados Unidos, Canadá, Australia y Sudamérica. Mientras tanto los reformadores ampliaron su mensaje al apelar a cualquiera que estuviese desencantado con el liderazgo de la iglesia.

Para Conradi su destitución como presidente de la División Europea fue un golpe duro si es que no resultó espiritualmente fatal. Había sido un joven inmigrante alemán a los Estados Unidos, se convirtió en 1878, fue ordenado en 1882 y enviado de regreso a Europa en 1886. Teniendo a Suiza como el centro de sus actividades, trabajó en las regiones de habla alemana y en otras partes de Europa oriental, y aun en los límites con África.

Conradi ejerció una influencia poderosa entre los adventistas europeos. Elena de White lo elogió por su trabajo infatigable y Daniells habló de su consagración a la iglesia. Pero a pesar de sus incansables labores había problemas sutiles. Al traducir el libro *History of the Sabbath* (Historia del sábado), de J. N. Andrews, Conradi arribó a la creencia de que Martín Lutero fue el primero en proclamar los mensajes de los tres ángeles. Gradualmente cultivó dudas en cuanto a si los adventistas habían interpretado correctamente el significado de la purificación del santuario y sostuvo que el fin de la profecía de los 2.300 días en 1844 no se refería al santuario celestial. También llegó a la conclusión de que Elena de White no era la mensajera escogida que la iglesia pretendía que era.

A lo largo de los años él había desacreditado el movimiento millerita y a Elena de White. El bochorno que sufrió en relación con el desafortunado problema militar en la Primera Guerra Mundial lo había puesto a la defensiva, y esto, asociado con su destitución de la presidencia de la División Europea, lo colocó en una situación muy delicada. Aunque siguió siendo un empleado de la iglesia, hizo que los hermanos se sintieran recelosos, y después del congreso de la Asociación General de 1930, decidieron emplazarlo para que defendiese sus puntos de vista. Durante cuatro días en octubre de 1931, arguyó sin éxito en pro de su caso ante un comité de 35 miembros. Finalmente le retiraron sus credenciales.

A su regreso a Alemania, Conradi se unió a los bautistas del séptimo día. También escribió un librito a la rústica, *The Founders of the Seventh-day Adventist Denomination* (Los fundadores de la denominación adventista del séptimo día), en el que lanzó ataques severos contra muchos de los primeros dirigentes de la iglesia, muy notablemente, contra los White. "Falacia tras falacia ha sido una característica notable en su historia", escribió sobre los fundadores de la iglesia. Durante los últimos ocho años de su vida organizó a unos 500 adventistas en iglesias bautistas del séptimo día.

La Vara del Pastor y la Rama de los Davidianos

Desde la década de 1930 hasta la de 1950 los adventistas davidianos, popularizados como la "Vara del Pastor" (The Shepherd's Rod), actuaron como un retoño de la Iglesia Adventista. Este grupo fue el producto de las enseñanzas de V. T. Houteff, un inmigrante búlgaro a los Estados Unidos que llegó a ser un adventista en Illinois antes de trasladarse al sur de California.

Alrededor del año 1929 comenzó a promover sus ideas sobre la condición caída de la iglesia y su creencia de que él era un mensajero llamado divinamente a hacer una obra de reforma. De las teorías que expuso, el asunto central era el de los 144.000 —quiénes constituían este grupo— y las enseñanzas relacionadas con la segunda venida de Cristo. Interpretó ciertas profecías del Apocalipsis vinculándolas con pasajes de las parábolas de Jesús para probar sus puntos de vista sobre el fuerte clamor y la lluvia tardía. A su pedido presentó sus enseñanzas a los dirigentes adventistas, pero ningún lado de la discusión convenció al otro.

En 1935 Houteff y once seguido-

res se mudaron de California a Waco, Texas, para establecer una colonia en el "Centro del Monte Carmelo" donde miembros "sellados" de los 144.000 podían reunirse a fin de prepararse para su traslado a Palestina. El reino de David, una teocracia, se materializaría en la Tierra Santa bajo cuyos auspicios la obra de diseminar el Evangelio alistaría al mundo para el regreso de Cristo a la tierra. Siete años más tarde, en 1942, él organizó la Iglesia Adventista Davidiana a fin de adquirir estatus de no combatientes para sus seguidores que entraron en el servicio militar durante la Segunda Guerra Mundial. Veinte años después de su traslado a Waco, Houteff murió, dejando la dirección de los davidianos a su esposa.

Es difícil medir el impacto de los davidianos sobre la Iglesia Adventista. Probablemente la mayoría de los adventistas corrientes los consideraban casi como raros, en el peor de los casos, como una espina en la carne. No se sabe el número real de los seguidores de Houteff, en parte porque hasta que se organizaron separadamente él les aconsejó que retuviesen su condición de miembros en congregaciones adventistas regulares a fin de distribuir más fácilmente sus publicaciones y creencias. Houteff aceptaba el diezmo y otras donaciones para sostener su causa pero no rechazaba los escritos de Elena de White ni el punto de vista adventista tradicional sobre el santuario. La retención de estas doctrinas representaba una diferencia importante con respecto a muchos movimientos de reforma previos.

El corazón de la teología davidiana se centraba en los 144.000, un detalle profético para el cual los adventistas habían admitido por largo tiempo que no tenían una explicación definitiva. Los adventistas discutían el asunto a menudo y no era de sorprenderse que sus puntos de vista personales difiriesen. No era extraordinario el que los creyentes de la Vara del Pastor quisieran iniciar la discusión sobre este punto. Los dirigentes de la iglesia no consideraban que las discusiones no concluyentes sobre los 144.000 fuesen perjudiciales. Comprensiblemente, los davidianos podían permanecer fácilmente como miembros de congregaciones adventistas regulares.

La esencia de la disputa con Houteff y los davidianos era su pretensión de que él *sí* tenía la explicación definitiva sobre los 144.000 y que los dirigentes adventistas habían caído porque no aceptaban su punto de vista. Las críticas y ataques persistentes de Houteff contra la iglesia determinaron que se le retirase su condición de miembro. La formación de una organización eclesiástica separada en 1942 hizo necesario que sus seguidores dejasen las congregaciones adventistas a fin de unírsele a él.

En un momento dado vivían en el Monte Carmelo unas 125 personas. Cuando su esposa y sucesora extendió un llamado, se dice que varios centenares respondieron reuniéndose en el sitio el 22 de abril de 1959 para presenciar una intervención providencial en Palestina que despejaría el camino para establecer el reino largamente esperado. El fracaso de esta predicción condujo a la declinación del movimiento y a su cierre formal en 1962.

La disolución de la Asociación Davidiana abrió las puertas para una lucha a fin de mantener una organización religiosa y controlar el Monte Carmelo. Un grupo pequeño, reorganizado en California como Rama de los Davidianos, regresó a Waco. Después de una complicada maraña de luchas por el poder y litigios, Ben y Lois Roden obtuvieron el control en las décadas de 1960 y 1970, seguidos por Vernon Howell en la de 1980 y comienzos de la de 1990.

Howell, un joven adventista que había sido borrado de la iglesia, poco después de ganar el poder cambió legalmente su nombre a David Koresh; él no contribuyó a la paz del antiguo refugio para los 144.000. El número de sus seguidores no era grande, menos de un centenar, pero muchos de ellos eran jóvenes y ex adventistas. Bajo su liderazgo salieron de Monte Carmelo rumores de abuso infantil, inmoralidad sexual, consumo de bebidas alcohólicas y acumulación de armas —actividades justificadas por un mensaje de poder personal y de destrucción apocalíptica—, los que produjeron ansiedad en la comunidad circundante. La tensión entre Koresh y la ley estalló el 23 de febrero de 1993 cuando agentes de la Oficina de Alcohol, Tabaco y Armas de Fuego (ATF) atacaron sorpresivamente Monte Carmelo. Cuatro de los agentes murieron en el tiroteo resultante.

Aturdidos por esta tragedia que se había convertido en un espectáculo nacional, la ATF se replegó mientras que la FBI asumió el sitio que duró hasta el 19 de abril. En ese día una fuerza federal equipada con gases lacrimógenos y tanques atacó el edificio de la Rama Davidiana. Antes de que terminase el día, el centro de Monte Carmelo desapareció, destruido por una conflagración que muchos creían que Koresh y sus seguidores habían iniciado. Los investigadores encontraron 78 cuerpos en las cenizas, incluyendo el de Koresh mismo.

Pese a que había pasado medio siglo desde que se separaron de la organización denominacional, los davidianos y sus sucesores, la Rama de los Davidianos, continuaron teniendo conexiones con la Iglesia Adventista, a la vista de por lo menos parte del público. Había muy poca duda de que la iglesia tenía en sus manos un serio problema de relaciones públicas, y para aclarar cualquier malentendido causado por la confusión de nombres, Gary Patterson, ayudante administrativo del presidente de la División Norteamericana, viajó a Waco para manejar el asunto. En general los medios de comunicación nacionales e internacionales mantuvieron la separación correcta entre el culto davidiano y la Iglesia Adventista.

El movimiento de Brinsmead

Uno de los movimientos más problemáticos que emergió del seno de la iglesia fue encabezado por Robert Brinsmead, un estudiante australiano en el Colegio de Avondale cuando comenzó sus actividades. Sus padres habían participado en el Movimiento de Reforma Adventista alemán, pero volvieron a unirse a la iglesia cuando Robert tenía diez años.

Como estudiante en Avondale en 1955, Robert encontró materiales que lo relacionaron con las enseñanzas de Jones y Waggoner sobre la justificación por la fe. Sus estudios impulsaron una carrera dedicada a promover sus puntos de vista, que eventualmente consistieron en un nuevo tipo de "perfeccionismo", el cual, según él sostenía, era una borradura milagrosa de todos los pensamientos y emociones pecaminosos como resultado de la justicia impartida e imputada de Cristo. La lluvia tardía del Espíritu Santo ocurriría sólo después que todos los pecados fuesen de ese modo borrados del santuario celestial. También formuló la idea de que Cristo había heredado una carne humana pecadora en su encarnación, una opinión contraria a declaraciones que figuraban en un libro adventista que acababa de publicarse, *Questions on Doctrine* (Preguntas sobre doctrina). Completando sus creencias estaba su acusación de que en la Iglesia Adventista se estaban infiltrando errores papales.

Robert, con el fuerte apoyo de su hermano, John, difundió sus ideas por toda Australia, obteniendo considerable

apoyo. Algunos de sus seguidores llevaron un paso más adelante la noción de la perfección al declarar que las personas verdaderamente limpiadas del pecado eran física como también espiritualmente perfectas y no sufrirían más de enfermedad. Aun para los observadores casuales, esta enseñanza era similar a la del movimiento de la carne santificada ocurrido medio siglo antes.

Durante la década de 1960 el movimiento de Brinsmead perturbó a muchos adventistas debido a su sutileza. Era especialmente atractivo a los nuevos conversos y a las personas sinceras que buscaban comprender mejor cómo prepararse para el cielo. También era atractivo a personas susceptibles a los movimientos de una "nueva luz" y a aquellos que miraban con suspicacia a los dirigentes de la iglesia. Los intentos por arreglar las diferencias entre los hermanos Brinsmead y la iglesia condujeron a conflictos adicionales. Finalmente, en el verano de 1961, se lo despojó a Robert de su condición de miembro, lo que estuvo seguido por procedimientos similares contra algunos de sus seguidores. Muchos de los simpatizantes de Brinsmead continuaron siendo miembros de la iglesia, lo que causó dificultades a los pastores, pero también produjo extensas discusiones y estudio de la Biblia y de los escritos de Elena de White.

Una actividad vigorosa de líderes de la División Australasiana limitó la división ocurrida en muchas iglesias, pero los Brinsmead transfirieron su base de operaciones a los Estados Unidos donde era más fácil conseguir apoyo financiero. Lanzando el Compañerismo del Despertar del Santuario, extendieron sus ideas por toda la División del Lejano Oriente y a partes de África.

A lo largo de sus años de separación de la iglesia, Robert Brinsmead mantuvo contactos con dirigentes y teólogos adventistas, y a mediados de la década de 1970 había descartado su creencia sobre la naturaleza pecaminosa de Cristo y sobre la perfección, y comenzó a promover la doctrina de la justificación por la fe en la comunidad protestante en general. Su periódico, *Present Truth* (La verdad presente), llegó a tener 100.000 lectores. Pero su itinerario teológico lo llevó aun más lejos en la dirección opuesta a la que había comenzado. En 1980 publicó *Judged by the Gospel* (Juzgados por el Evangelio), en donde argüía que los adventistas habían creado sus propias realidades incluyendo un compendio de mitos sobre Elena de White y el significado de 1844. Poco después cambió *Present Truth* a *Verdict* (Veredicto), y declaró que la observancia del sábado no era obligatoria para los cristianos. Afirmando seguir sólo la Biblia, en la década de 1950 anuló su estricta interpretación de la perfección y eventualmente rechazó señales identificatorias del adventismo. A fines de la década de 1980 su influencia en la comunidad adventista había virtualmente desaparecido.

Una mirada retrospectiva a las disidencias

Ocurrieron otros casos de disidencia, los que impactaron a la iglesia en diversos grados. En muchos casos la discordia surgió respecto a cuestiones prácticas sobre quién controlaría la iglesia antes que sobre creencias discrepantes. El descontento con la autoridad estadounidense estaba generalmente a la raíz de estos problemas. La solución de estos asuntos dependía más de un compromiso pragmático y de llamados a la lealtad espiritual que de un arreglo de puntos de vista doctrinales.

Las disidencias relacionadas con el mensaje de la iglesia basado bíblicamente suscitaron diferentes cuestiones. Los espectadores tanto dentro como fuera de la iglesia casi siempre se preguntaban si

una persona que se había separado de la misma era tratada en forma justa. Por más de una razón la iglesia no podía nunca permitirse arribar a decisiones apresuradas sobre una persona cuyas propuestas doctrinales estaban bajo escrutinio. Si ciertamente la "nueva luz" era bíblica, se necesitaba tiempo para absorberla y para relacionarla con el cuerpo de creencias ya existentes. Si, por otra parte, las nuevas ideas no eran bíblicas, el proponente merecía tiempo para cambiar su modo de pensar.

También surgieron preguntas sobre cuánta pluralidad existía o podía existir en una iglesia que se describía a sí misma como la portadora de un mensaje de verdad a un mundo moribundo. Si bien la denominación mantenía una puerta abierta para la posibilidad de nuevas interpretaciones bíblicas, no podía permitir una contienda doctrinal general que destruyese la identidad adventista. Como una de las doctrinas definitorias de la iglesia, el sábado nunca fue objeto de debate so pretexto de tener una "nueva luz", pero algunos disidentes eventualmente lo rechazaron. En contraste, la doctrina del santuario, que también fue dada a la iglesia como parte de su identidad inmediatamente después del Gran Chasco, fue un tema que cayó bajo frecuente discusión. Los dirigentes de la iglesia escuchaban pero concedían poco margen para modificar la creencia en este tema.

En algunos casos los puntos en disputa giraban en torno a asuntos bíblicos que eran parte del Evangelio pero no un aspecto central del mismo. Debido a que los teólogos adventistas nunca estuvieron de acuerdo en todos los puntos de interpretación bíblica, parecían ser completamente tolerantes respecto a puntos de vista que en primer lugar estaban abiertos a cuestionamientos y que no se hallaban en conflicto con lo que generalmente se consideraba como las creencias fundamentales. Por flexibles que fuesen, los dirigentes de la iglesia no permitían que estos debates consumieran tanto de su tiempo que no pudiesen llevar adelante su función primaria de difundir el Evangelio.

La diferencia entre disidencia y pluralidad era a veces un asunto de actitud. Nunca fue agradable para la iglesia tratar con las disidencias, pero en algunos casos cuando las discusiones se metamorfoseaban en desavenencias, la vehemencia reemplazaba a la calma y a veces los dirigentes de la iglesia llegaban a ser, en efecto, el objeto de la disputa. Estas circunstancias enturbiaban las aguas y hacían que resultase fácil para muchos adventistas creer que la discusión era una lucha por el poder antes que una diferencia de opinión honesta sobre la manera de entender la Biblia.

Nunca fue agradable confrontar las disidencias, pero era inevitable. Algunos de los episodios más serios de alguna manera se relacionaron con las enseñanzas sobre el proceso de la salvación antes que con detalles proféticos oscuros. Este patrón recurrente de las disidencias indicaba que los adventistas tomaban en serio sus convicciones y que era más fuerte que nunca la creencia fundamental de que el hombre es responsable ante Dios. Desde el Partido del Mensajero hasta el movimiento de Brinsmead, la iglesia capeó repetidos cuestionamientos, pero esto nunca ocurrió sin que en general muchos miembros examinasen y confirmasen su fe.

Lecturas sugerentes para este tema

Exposiciones sobre interpretación profética:

Gary Land, “The Perils of Prophesying: Seventh-day Adventists Interpret World War I”, *Adventist Heritage*, t. 1, Nº 1, enero de 1974, pp. 28-33, 55-56, describe los peligros latentes de la interpretación profética.

Arthur L. White, *The Later Elmshaven Years* (1982), t. 6 de *Ellen G. White*, cap. 19, describe la actitud de Elena de White hacia las discusiones doctrinales con énfasis en el “continuo”.

Gilbert M. Valentine, *The Shaping of Adventism* (1992), cap. 13, analiza el debate doctrinal según afectó a W. W. Prescott, haciendo hincapié en el “continuo”.

Calvin W. Edwards y Gary Land, *Seeker After Light: A. F. Ballenger, Adventism, and American Christianity* (al escribirse este libro, este trabajo todavía estaba en preparación), es una descripción incisiva de A. F. Ballenger y sus luchas doctrinales.

Bert Haloviak con Gary Land, “Ellen White & Doctrinal Conflict: Context of the 1919 Bible Conference”, *Spectrum*, t. 12, Nº4, junio de 1982, pp. 19-34, examina tanto el panteísmo como el “continuo” como un preludio a la Conferencia Bíblica de 1919.

Otras lecturas:

Brad Bailey y Bob Darden, *Mad Man in Waco* (1993), es un punto de vista no adventista sobre el desastre de la Rama Davidiana en Waco, con material adicional sobre Houteff y la Vara del Pastor.

D. W. Reavis, *I Remember* (1933?), pp. 117-120, es un relato personal de la amistad con D. M. Canright y una opinión sobre su apostasía.

Daniel Heinz, “Ludwig Richard Conradi: Patriarch of European Adventism”, *Adventist Heritage*, t. 12, Nº 1, invierno de 1987, pp. 17-24, narra los logros de este valiente adventista que abandonó el adventismo en favor de los bautistas del séptimo día.

George Knight, *From 1888 to Apostasy* (1987), un análisis de la deserción de A. T. Jones.

CAPÍTULO 36

El debate del siglo XX sobre los fundamentos

Apenas se había asentado el polvo después de la culminación de la controversia con los Brinsmead cuando estalló una nueva lucha acerca de una multitud de problemas: Elena de White y la naturaleza de la inspiración, la doctrina de la justificación por la fe, el santuario, el relato bíblico de la creación, y la integridad general de los líderes de la iglesia especialmente en lo que concierne a asuntos financieros. Ni una sola cuestión doctrinal era nueva; todas ellas representaban debates sobre problemas en curso. La mayoría de los asuntos surgieron independientemente el uno del otro pero llegaron a estar tan entrelazados que eran prácticamente inseparables. Por muchos criterios de evaluación, este nuevo debate reducía a la insignificancia cualquier conmoción que la iglesia hubiera sufrido previamente. Las raíces del debate sobre Elena de White que culminó después de 1975 llegaban bien atrás en el transcurso del siglo XX, pero nuevas circunstancias y nueva información les dieron un nuevo giro a los argumentos.

Además de los acontecimientos de la controversia en sí, otras dos corrientes de eventos corrieron a lo largo del debate del siglo XX sobre los fundamentos. Después de la Segunda Guerra Mundial, el liderazgo de la iglesia demostró una dependencia creciente respecto al profesionalismo académico para que las creencias denominacionales tuvieran un respaldo más erudito. La iglesia invirtió dinero y tiempo especialmente en campos donde podían descubrirse evidencias objetivas. Este profesionalismo llegó a ser evidente en los debates. En segundo lugar, la iglesia se esforzó en cristalizar sus enseñanzas mediante conferencias bíblicas y un repetido análisis de las declaraciones oficiales de las creencias. Estos documentos reflejaron material erudito reducido a un lenguaje corriente.

Las conferencias bíblicas

Mantener una disciplina doctrinal después de forjar un cuerpo central de doctrinas a mediados del siglo XIX no fue un proceso formal dentro del adventismo.

Los teólogos estudiaron, predicaron, enseñaron e intercambiaron puntos de vista de modo informal en periódicos y reuniones públicas. Debido a que la iglesia no adoptó un credo formal, su único recurso para evaluar las enseñanzas doctrinales era tener un consenso respecto a lo que la Biblia enseñaba. Ocasionalmente Elena de White confirmaba un determinado punto de vista después que los teólogos lo habían estudiado por sí mismos.

El fermento teológico había producido el debate sobre la justificación por la fe en Minneapolis en 1888. La diversidad de interpretaciones proféticas que aparecieron antes y después de ese congreso de la Asociación General y una variedad de opiniones sobre otras doctrinas convencieron a los dirigentes de la iglesia de la necesidad de reunir a los teólogos adventistas para promover la unidad doctrinal, pero no fue sino hasta 1919 que condujeron la primera conferencia bíblica denominacional. Fue la primera de cuatro conferencias en el siglo XX que proveyeron un foro para intercambiar puntos de vista, para explorar percepciones teológicas y para estimular la comprensión de las creencias fundamentales de la iglesia. Las otras conferencias se reunieron en 1952 y 1974 en los Estados Unidos, y en 1977 en Europa.

Habían pasado más de treinta años desde el debate sobre la justificación por la fe en Minneapolis cuando unos cincuenta administradores de iglesia, redactores y profesores de Biblia y de historia se reunieron en Takoma Park, en 1919, para analizar una agenda que incluía la obra del Espíritu Santo, el ministerio de Cristo en el santuario, los dos pactos y varios temas proféticos. Las reuniones no fueron secretas pero se realizaron detrás de puertas cerradas y con la asistencia de relativamente pocas personas. Los delegados se reunieron primero como participantes en la Conferencia Bíblica y más tarde volvieron a reunirse como miembros del Concilio de Profesores de Biblia y de Historia. Las discusiones más cruciales surgieron durante la última reunión cuando los delegados introdujeron preguntas sobre Elena de White y sus escritos.

Esta conferencia-concilio ocurrió sólo cuatro años después de la muerte de Elena de White, pero era obvio que los líderes de la iglesia, teólogos, maestros y muchos miembros de iglesia habían estado escudriñando, y todavía seguían haciéndolo, para entender el significado de su ministerio. Intentaron discutir a fondo varios asuntos sobre sus escritos: la relación de sus escritos con la Biblia, cómo usarlos en la vida denominacional, la falacia de la inspiración verbal, la posibilidad de verdaderos errores en sus obras, por qué sus libros a veces necesitaron una revisión, y cómo lidiar con la noción de la infalibilidad. Los dos asuntos fundamentales fueron la infalibilidad y la inspiración verbal.

En el mismo conjunto de sus escritos —que eventualmente llegó a tener más de 100.000 páginas impresas— era inevitable que muchos temas se tratasen más de una vez, frecuentemente en formas diferentes. Estos términos diversos ofrecían una amplia oportunidad para interpretaciones opuestas. Tanto antes como después de la muerte de Elena de White, los proponentes de un punto de vista particular se apresuraban a apoderarse de declaraciones de ella que respaldaran sus ideas mientras que los oponentes bregaban por descubrir citas que favoreciesen su posición. Algunos debatían sobre cuánta importancia debían darle a sus escritos para decidir una creencia o una práctica. Aunque los adventistas consideraban que ella ocupaba un papel profético, ella misma había declarado que lo que escribió no debía ser visto como una adición a la Palabra

de Dios. La iglesia negaba firmemente que sus escritos debían entenderse como una nueva "Biblia".

La razón subyacente de gran parte de la preocupación en 1919 era la creencia en la inspiración verbal que se había extendido entre los adventistas, esto es, que las mismas palabras de los escritos de Elena de White eran inspiradas. Muchos dirigentes de la iglesia, Elena de White entre ellos, rechazaban este punto de vista. También era problemática la opinión de muchos adventistas que creían que Elena de White escribió los detalles de sus visiones independientemente de cualquier otra fuente, excepto cuando ella pudiera haber sido guiada específicamente para usar información recogida en lecturas corrientes.

En el Concilio Anual de 1911 W. C. White había negado ambas creencias al presentar una cita con la aprobación de su madre que explicaba la relación de sus escritos con la Biblia. Ella recibió "destellos de imágenes y otras representaciones" sobre actividades de hombres, su influencia, perspectivas históricas del presente y el futuro relativas a la obra de Dios. Ella explicó estas cosas escogiendo sus propias palabras. También leía obras históricas corrientes que le "ayudaban a localizar y describir muchos de los eventos y los movimientos que le eran presentados en visión". Frecuentemente citaba estos pasajes sin dar el crédito específico a sus fuentes puesto que las citas no tenían "el propósito de citar a ese escritor como autoridad, sino porque sus declaraciones proporcionaban una presentación rápida y efectiva del tema". Las citas eran simples ilustraciones y no encarnaban los mensajes inspirados en sí mismos.

A pesar de estas explicaciones, durante los años posteriores a la muerte de Elena de White aumentó la veneración hacia su trabajo y sus escritos entre muchos adventistas. Daniells admitió en 1919 que por cualquiera que haya sido la razón, muchas personas continuaban creyendo que sus palabras literales eran inspiradas y por lo tanto le atribuían infalibilidad; consecuentemente, los miembros de iglesia esperaban demasiado de ella y hacían aseveraciones infundadas en cuanto a ella. La iglesia estaba en dificultad. A. O. Tait observó que un porcentaje de apostasías superior al normal ocurría entre las personas que promovían dichas opiniones. Prescott, que en un tiempo había argüido en favor de la inspiración verbal antes de ver su falacia, se quejó de que cualquiera podía permanecer como un buen miembro de iglesia sin creer en la inspiración verbal de la Biblia, pero que es "descartado inmediatamente" por no creer en la inspiración verbal de los testimonios de Elena de White. Consideraba esta situación como espiritualmente enfermiza porque, según su parecer, colocaba al espíritu de profecía por encima de la Biblia.

La voz de Daniells estaba entre las más fuertes en lamentar la pretensión de algunos de que el cielo había dictado cada palabra que Elena de White había escrito. Él rechazaba la práctica de usar sus declaraciones para "probar" la validez de las posiciones doctrinales según las enseñaban los adventistas, y declaraba que la Biblia era su propia norma y que las Escrituras debieran ser el patrón para determinar la validez de la misma Elena de White.

Aquellos que proponían la inspiración verbal se las veían en dificultad para explicar su posición a la luz de la revisión editorial por la cual pasaban los escritos de Elena de White antes de su publicación. Para mejorar el aspecto técnico general de sus manuscritos, los secretarios y redactores frecuentemente hacían cambios en su vocabulario, gramática y secuencia de las oraciones. Ediciones sucesivas de algunos de sus libros experimentaron cambios. El

caso mejor conocido fue el de *The Great Controversy* (El conflicto de los siglos) en 1911. Algunos de los lectores de Elena de White creían que el hecho de que ella tomaba prestados pasajes históricos de otros autores suscitaba preguntas en cuanto a la naturaleza de la inspiración, pero un problema aun más gravoso era la admisión de que en algunos de sus escritos se habían deslizado inexactitudes históricas.

En 1911 la edición revisada de *The Great Controversy* eliminó algunas citas e incluyó otras nuevas. Otros cambios incluían la actualización del idioma al reemplazar términos como "*Romish*" ["católico romano"; en inglés pareciera tener un matiz despectivo] que habían ofendido a algunos lectores. Prescott hizo la observación de que muchos de estos cambios ponían en armonía los detalles de la narración con información descubierta recientemente. Aunque admitiendo que la manera como Elena de White trataba los temas históricos incluía algunas inexactitudes en los detalles, Daniells y otros sostenían que su interpretación general de los eventos era digna de confianza.

Los proponentes de la inspiración verbal y de la infalibilidad pueden haberse sentido perplejos ante estos asuntos, pero aquellos que argüían desde el otro lado del problema tenían también sus frustraciones. No tenían una réplica convincente a la pregunta de cuán dignos de confianza eran los escritos inspirados de Elena de White si contenían inexactitudes. Si los redactores cambiaron ediciones sucesivas de sus libros con la aprobación de ella, algunos se preguntaban si no existían posibles errores que todavía no habían aparecido, quizás en asuntos relacionados con la organización de la iglesia.

Algunos delegados a la Conferencia de 1919 sugirieron que los dirigentes de la Asociación General deberían emitir una declaración sobre cómo entender el espíritu de profecía y cómo explicarlo en situaciones prácticas como ser el aula de los colegios y el púlpito. La incapacidad de los participantes de contestar sus propias preguntas convirtió en inútil dicha sugerencia. Como era el presidente de la Asociación General, Daniells jugó un papel central en la Conferencia Bíblica y en el Concilio. El vinculó algunos de los problemas concernientes a la inspiración verbal a la tendencia de algunos predicadores de recalcar los aspectos milagrosos de la vida de Elena de White, como ser la ocasión cuando sostuvo en alto una Biblia grande por un tiempo prolongado durante una visión, buscando los textos y citándolos sin mirarlos. También advirtió que algunos adventistas estaban tratando de establecer una doctrina de la justificación por las obras al llevar al extremo las declaraciones de Elena de White sobre la dieta. Aunque ella había aconsejado en contra del uso generoso de la mantequilla y los huevos, Daniells recordó a viva voz que había comido abundantemente de ambos artículos en la mesa de la Sra. White.

El regañó a los ministros adventistas por fomentar una idea popular de los escritos de Elena de White que prácticamente los convertía en parte del canon sagrado, lo que daba como resultado el hábito de probar la Biblia por Elena de White. Al referirse a las incongruencias entre dos versiones bíblicas del mismo evento, según está registrado en Samuel y Crónicas, Daniells les recordó a sus colegas que ellos no dudaban de la Biblia aun cuando los detalles de algunos de sus relatos históricos difiriesen, y que nadie debería perturbarse si apareciesen inexactitudes en el espíritu de profecía.

Si los adventistas no habían visto claramente el papel de Elena de White, ella misma jamás tuvo dudas al respecto o en cuanto al valor de lo que ella escribió. Consistía, creía ella, en verdades que Dios le había dado para el beneficio de

su pueblo en los últimos días de la historia de la tierra. Entre los beneficios más importantes estaban los de (1) brindar consuelo y aliento, (2) corregir y reprobar a los que yerran, (3) guiar a los lectores a la Biblia y ayudarles a entender sus principios de fe y acción, (4) despertar a la gente para que comprenda su deber hacia Dios y la humanidad, (5) traer unidad a la iglesia, y (6) confirmar la doctrina correcta cuando sea necesario.

La Conferencia Bíblica y el Concilio de Profesores de 1919 demostraron que en este último punto muchos habían tropezado. Elena de White no formuló doctrina a través de escritos inspirados verbalmente, pero a menudo confirmó qué línea de pensamiento teológico era bíblica si los teólogos adventistas habían primeramente estudiado el asunto en cuestión. De esta manera ella representó la autoridad teológica sólo en el sentido de confirmación, explicación o iluminación de la enseñanza bíblica, pero no añadiendo o definiendo el canon de la Escritura. Al acercarse el Concilio de Profesores a su conclusión, el mejor consejo que Daniells pudo ofrecer fue el de instar a que se usara el sentido común cuando se aplicasen las declaraciones de Elena de White a cualquier situación específica, considerar la influencia espiritual de sus obras como su valor principal, y honrar el consejo de ella que colocó la Biblia en su debido lugar como la única fuente de fe y creencia.

Los participantes estuvieron de acuerdo en cuanto a la validez del papel de ella como una mensajera especial y sobre su liderazgo práctico y espiritual en la iglesia. Pareció haber un consentimiento común en que la exactitud basada en los hechos, si bien se espera que se encuentre en toda obra escrita, no era una prueba incontrovertible de inspiración. Daniells caracterizó la conferencia como un paso hacia la unidad antes que hacia la división, pero debido a que abundaban los conceptos erróneos sobre Elena de White recomendó que no se tuvieran debates públicos. Incapaces de concordar en una declaración concreta sobre Elena de White, los participantes de la reunión de 1919 decidieron evitar una revelación de sus propias incertidumbres al no dar publicidad a sus discusiones excepto por el resumen de la conferencia hecho por Daniells y publicado en la *Review* en el cual convocó a otra reunión para el próximo año. Podemos especular que él deseaba conducir conferencias hasta que se alcanzase un consenso antes de dirigirse a los ministros y al público con una explicación defensible del ministerio de Elena de White.

Pero la conferencia esperada no se realizó hasta 1952. Para entonces el propósito no era definir los puntos inconclusos de la agenda de 1919 sobre los cuales el mundo adventista recordaba muy poco. Ni tampoco era redefinir las enseñanzas básicas de la iglesia. La cuestión que enfrentaban los 450 delegados a la segunda conferencia era reanimar y revigorizar a los profesores, escritores y otros adventistas destacados al reexaminar la verdad bíblica que la iglesia había adoptado. Haciendo frente a crecientes ataques contra la Biblia desde afuera de la iglesia y a un secularismo furtivo en la era posterior a la Segunda Guerra Mundial, el presidente de la Asociación General, William H. Branson, no quiso dejar la menor duda de que los adventistas merecían la reputación de ser predicadores de la Biblia y cristianos de la Biblia.

Publicadas bajo el título de *Our Firm Foundation* (Nuestro firme fundamento), las versiones pulidas de los ensayos presentados en la Conferencia Bíblica de 1952 adquirieron un carácter autorizado sobre aspectos significativos de la teología adventista. Pero la discusión abierta no era una parte de la agenda y no todos

los delegados se retiraron satisfechos. Veintidós años más tarde un participante recordó que algunos se sintieron frustrados y abandonaron las reuniones con preguntas no contestadas, insinuando que los delegados no habían tenido el valor de efectuar un intercambio abierto de ideas.

La tercera conferencia, la Conferencia Bíblica Norteamericana de 1974, fue una serie de tres reuniones en una en el plantel de tres colegios estadounidenses: Southern Missionary College, Universidad Andrews y Pacific Union College. Las agendas eran esencialmente las mismas en los tres lugares y las sesiones eran públicas. Se les dio la bienvenida a laicos interesados en las reuniones. En parte la conferencia fue un producto del Comité de Investigación Bíblica que estructuró las reuniones en torno a la hermenéutica, es decir, el proceso de interpretación bíblica. Este plan puso énfasis en la necesidad de una metodología correcta para arribar a posiciones doctrinales.

La fuerza de la erudición adventista se sintió más enfáticamente en 1974 que durante las dos conferencias previas. Profesores del seminario presentaron quince temas en cada lugar después de lo cual la audiencia se dividía en pequeños grupos de discusión. Las preguntas que surgían en estas reuniones más pequeñas se convertían en temas para una discusión adicional en las reuniones plenarias.

Ningún asunto se consideró prohibido, y muchos sacaron a colación preguntas que les habían incomodado personalmente. En 1974 el adventismo estaba menos interesado en matices de las profecías que habían atraído tanto la atención antes de 1919, pero le preocupaban más las creencias fundamentales. La iglesia ya estaba entrando en un período de cuestionamiento interior acerca del papel de Elena de White y sus escritos, pero este tema no dominó la conferencia. Por consiguiente, las reuniones recalcaron principios de interpretación de la Escritura aplicados a las enseñanzas básicas del adventismo. Estas reuniones se repitieron tres años más tarde en Europa.

Reaparecen problemas de 1919

El debate teológico que estalló en la década de 1970 ocurrió en su mayor parte en el púlpito y en la prensa. En el seno de la iglesia se oía el eco de ruidos significativos antes de que en 1976 apareciese la primera publicación revisionista importante cuando Ronald L. Numbers publicó *Prophetess of Health: a Study of Ellen G. White* (Profetisa de la salud: un estudio de Elena G. de White), en el cual hizo claro que él pensaba que las evidencias mostraban que la Sra. White dependió mucho más de otras fuentes para su información que lo que los adventistas creían comúnmente. Numbers había enseñado tanto en la Universidad Andrews como en la de Loma Linda, pero cuando publicó su libro estaba empleado en la Universidad de Wisconsin.

Donald McAdams, profesor de historia en la Universidad Andrews y más tarde presidente del Southwestern Union Adventist College, lanzó la siguiente fase del debate al presentar en 1977 una extensa evidencia empírica ante la Asociación de Historiadores Adventistas indicando que el uso de fuentes por parte de Elena de White, fuera de sus visiones, excedía por lejos lo que en forma general se tenía por entendido. Aunque el estudio de McAdams permaneció sin ser publicado, estaba disponible en las bibliotecas para su escrutinio.

Dos años más tarde *Spectrum*, la publicación oficial de la Asociación de Foros Adventistas, de carácter extradenominacional, publicó la transcripción del acta de sesiones, recientemente descubierta, de la Conferencia Bíblica y el Concilio de Maestros de 1919, y por primera vez los adventistas se enteraron de esas conversa-

ciones críticas. Prácticamente de la noche a la mañana los temas de las reuniones de 1919 se vincularon a los estudios de Numbers y McAdams, lo que se convirtió en uno de los asuntos denominacionales del que más se hablaba.

En 1982 Walter T. Rea, un ex ministro adventista, publicó *The White Lie* (La mentira White o La mentira blanca), que categorizaba a Jaime y Elena White como impostores. Rea escribió con una disposición de ánimo obviamente colérica, como alguien que se ha sentido embaucado por una conspiración. Su libro carecía de la fineza profesional que caracterizaba tanto a la obra de Numbers como a la declaración de McAdams, y frecuentemente exageró sus evidencias, lo que debilitó sus argumentos, pero permanecía la esencia de la pregunta sobre la naturaleza de la afirmación de Elena de White de que era inspirada.

Los líderes denominacionales agruparon conjuntamente estas y otras declaraciones como parte de una tendencia a desacreditar el ministerio de Elena de White. La iglesia había soportado previamente alegatos similares, pero el impacto de esta nueva serie difería en que ostentaba las características de la validez basada en la respetabilidad de la erudición. El adventismo enfrentaba una de las luchas doctrinales más severas de su historia. Esta vez el debate no se efectuó a puertas cerradas, pero antes de que la iglesia pudiera elaborar una respuesta cabal, tuvo que considerar otros asuntos también.

Otros asuntos controversiales

Concurrentemente con estos eventos hubo una marejada de debates teológicos que se volvió cada vez más complicada y que en grados diversos abarcaba gran parte del mundo adventista, aunque ocurrió mayormente en los Estados Unidos y Australia. Uno de los principales intereses era la doctrina de la justificación por la fe, el problema vigente en el congreso de la Asociación General de 1888. En la década de 1970 la atención principal se volcó sobre Desmond Ford, un teólogo australiano que había ayudado a calmar la agitación causada por la cuestión de Brinsmead. Ford tomó la iniciativa en enunciar nuevas ideas sobre la obediencia, el legalismo y la gracia salvadora de Jesús, todo lo cual él sentía que la mayoría de los adventistas entendía pobremente.

Otros ministros prominentes, entre ellos Morris Venden, comenzaron a predicar ideas similares. Sus audiencias eran numerosas, lo que implicaba que muchos adventistas estaban buscando respuestas a una tensión no resuelta entre la fe y las obras. Muchos sentían seguridad con la predicación que oían, pero otros se ofendieron con lo que ellos calificaban como la doctrina de Ford de la gracia barata. Geoffrey Paxton, un clérigo anglicano también de Australia, entró en el debate con su libro *The Shaking of Adventism* (El zarandeo del adventismo) que apareció en los estantes de las librerías en 1977. Desde su posición ventajosa fuera de los círculos adventistas, declaró que los adventistas habían predicado en forma inconsistente la gracia salvadora de Cristo como el tema central del cristianismo.

Después de hablar ante varias audiencias adventistas en Norteamérica, Paxton salió del escenario, pero no lo hizo sin generar antes un debate turbulento. Algunos advirtieron que estaba en juego el punto de vista adventista tradicional sobre la ley de Dios. Muchas iglesias y comunidades adventistas se dividieron en adventistas "tradicionales" y en los que comúnmente fueron llamados Forditas. El 27 de octubre de 1979, Ford mismo llevó el debate un paso más adelante cuando al hablar en una reunión del Foro Adventista en el Pacific Union College, hizo declaraciones en las que proyectaba

dudas sobre su creencia en la antigua interpretación adventista del santuario y el significado de 1844. Este asunto era también una cuestión vieja con un ropaje nuevo. Los administradores del colegio liberaron a Ford de sus deberes académicos para que pudiese preparar una declaración a ser estudiada por un Comité *ad hoc* de Revisión del Tema del Santuario integrado por 125 dirigentes de la iglesia, el cual se reunió en Glacier View, Colorado, en 1980. El resultado de esta audiencia respaldó la interpretación denominacional del santuario y 1844 y dejó a Ford sin sus credenciales ministeriales, aunque su situación como miembro quedó aún intacta.

Las cosas empeoraron cuando Donald Davenport, un médico de California convertido en especulador, se declaró en bancarrota en 1981. Administradores de varias asociaciones y uniones en la División Norteamericana, a veces en contra de los reglamentos y con conflicto de intereses, habían hecho con él inversiones sin aval a tasas de interés favorables. Desaparecieron aproximadamente 18 millones de dólares de la iglesia. Las perspectivas de recuperar el dinero eran sombrías, en el mejor de los casos, pero extensas negociaciones con la ayuda de los tribunales restauraron eventualmente la mayor parte del dinero perdido. Unos ochenta administradores de las asociaciones y uniones que habían invertido con Davenport fueron objeto de disciplina. Algunos perdieron sus cargos. Los adventistas respondieron demandando que los líderes fueran más responsables en sus funciones y que hubiese más representación de los laicos en el proceso de tomar decisiones de la iglesia.

Para algunos miembros de iglesia la combinación de estos eventos fue demasiado: desafíos a los escritos de Elena de White, el debate sobre Ford y el desastre de Davenport. La destitución de Ford no había terminado la controversia en torno a él. La iglesia en general parecía satisfecha ante el hecho de que la integridad de la doctrina del santuario había sido vindicada, pero el impacto de la confusión fue abrumador. Algunos miembros tiraron sus colecciones de los libros de Elena de White; algunas congregaciones se dividieron; algunas iglesias se separaron de la denominación; algunos pastores renunciaron a su vocación, y algunos pastores y miembros dejaron la iglesia. El director de la *Review*, William Johnson, recordó el dolor de ver iglesias divididas y pastores que dejaban sus congregaciones. Dijo que en su Asociación natal en Australia vivían más ex ministros que ministros empleados.

Algunos vieron estos eventos como una oportunidad para lanzar una campaña a fin de purificar a la iglesia de herejía, comúnmente llamada la "nueva teología". La iglesia era incapaz de cerrar la puerta que ahora permanecía abierta para reformadores independientes que organizaban ministerios privados. Muchos llegaron a la conclusión de que la mejor defensa para la iglesia sería unirla mediante iniciativas agresivas, como ser un respaldo financiero con buena publicidad. El tiempo era oportuno para actividades dirigidas independientemente en colaboración con proyectos denominacionales.

Otros buscaron exponer los errores de la nueva teología estableciendo una comunidad adventista alternativa, la cual, desde el punto ventajoso de algunos adventistas, se aproximaba a una iglesia dentro de una iglesia. Fundaron una institución postsecundaria (Hartland Institute), adoptaron un nombre (Hope International), condujeron congresos separados y aceptaron pagos del diezmo.

También montaron una prensa que sacó abundancia de publicaciones para poner en su correcto lugar los registros teológicos. *Our Firm Foundation* (Nues-

tro Firme Fundamento), la revista para Hope International, analizaba lo que popularmente se llamaba adventismo tradicional como opuesto a la nueva teología. Entre los oradores y escritores más prolíficos estaban Colin D. y Russell R. Standish, hermanos gemelos de Australia, el primero un educador en los Estados Unidos y en un tiempo presidente del Columbia Union College, y el segundo un médico en centros médicos adventistas en el sudeste de Asia. Juntos escribieron y publicaron un torrente de libros durante la década de 1980 reexplicando vigorosamente el adventismo tradicional en oposición a las ideas del compatriota australiano Desmond Ford y, en grado menor, a las de Robert Brinsmead, quien había cambiado de trenes teológicos en algún punto del creciente tráfico.

El libro culminante de los hermanos Standish apareció en 1989, *Deceptions of the New Theology* (Engaños de la nueva teología), en el que proponían que todas las digresiones teológicas serias del adventismo —desde Canright a Ford— eran esencialmente movimientos de la nueva teología y se centraban en un concepto erróneo de la naturaleza de Cristo. Además de dirigir *Our Firm Foundation,* Ron Spear, otro ministro adventista de antigua reputación, se unió también con varios títulos que examinaban las enseñanzas adventistas y advertían en cuanto a la crisis existente en la teología adventista.

Una hebra separada en la complejidad creciente de la discusión teológica se originó en una sucesión de libros de Robert J. Wieland y Donald Short, ambos ministros y en un tiempo misioneros a África, quienes se concentraron en el mensaje de 1888 de la justificación por la fe. Ellos argüían que la iglesia no había aceptado esta enseñanza tan prontamente como debiera haberlo hecho, lo cual era la razón por la que estaba faltando entre los adventistas la presencia plena del Espíritu Santo y por la que los adventistas esparcían tan lentamente el Evangelio alrededor del mundo. Sólo el arrepentimiento corporativo rectificaría este problema. El arrepentimiento corporativo enseñaba que la iglesia como un cuerpo colectivo era culpable de rechazar el mensaje de 1888 y que los adventistas como iglesia tendrían que arrepentirse de este error antes de que pudiera ocurrir el derramamiento del Espíritu Santo, lo que a su vez capacitaría a la iglesia para llevar el Evangelio con el poder que el Cielo había planeado. Para apoyar a Wieland y Short se formó un Comité de Estudio del Mensaje de 1888 el cual publicaba ensayos y comentarios sobre la justificación por la fe, hacía circular un boletín noticioso, y organizaba reuniones en muchos sitios de Norteamérica para estudiar el tema.

Aun otro grupo de purificadores teológicos se convirtieron en críticos estridentes de la iglesia y de sus instituciones, y capitalizaron una corriente oculta de desconfianza hacia el liderazgo de la iglesia para solicitar dinero en apoyo de sus programas privados, los cuales eran típicamente apocalípticos y antiinstitucionales. Los dirigentes de algunos de estos ministerios independientes se convirtieron en agudas espinas en la carne de la iglesia y aceptaban el diezmo de adventistas que estaban disgustados con la denominación.

Todos estos movimientos constituían nuevas marcas de pluralismo, que en algunos casos llegaban a ser disidencias. Causaban nuevos problemas que la iglesia encontraba difícil superar porque generalmente ni sus proponentes ni sus adherentes intentaban separarse de la iglesia. En cambio mantenían su condición de miembros dentro de congregaciones adventistas regulares y defendían su posición dentro de la gama de las creencias aceptables.

La respuesta de la iglesia a la controversia

Existían muy pocas dudas de que tanto la imagen de la iglesia como la de sus dirigentes habían sufrido a causa de estas controversias. No todos los asuntos se discutieron con igual intensidad, pero el análisis de algunos problemas continuó por el resto del siglo. De la misma manera, la reacción a estos eventos se extendió a muchas partes del mundo adventista. Los dirigentes adventistas enfrentaban una seria tarea de rehabilitación, pero también sabían que no podían reconstruir la iglesia en el mismo molde que tenía antes de que comenzaran las discusiones. Según muchos dirigentes de la iglesia veían el problema, el primer punto de la agenda era aclarar preguntas relacionadas con Elena de White.

Muchos adventistas, algunos prominentes, tuvieron que aceptar que su manera de entender la naturaleza de la inspiración y de los escritos de Elena de White se acercaba mucho a la de los partidarios de la inspiración verbal y los proponentes de la infalibilidad de una era anterior, y que tendrían que modificar su modo de entender las cosas. Era obvio que la iglesia había progresado poco en la corrección de los problemas que Daniells había identificado en 1919. En ese tiempo él era renuente a ventilar abiertamente los problemas de la Conferencia-Concilio porque temía una reacción destructiva.

Pero en la década de 1970 los problemas se habían vuelto públicos. Se conversaba sobre estos asuntos no porque los dirigentes denominacionales decidieran someterlos para que fuesen discutidos por la iglesia en general, sino porque los eruditos y laicos adventistas los estaban estudiando por su cuenta, suscitando preguntas y enunciando sus propios juicios en reuniones abiertas y en artículos que se publicaban, a veces con evidencias empíricas que respaldaban sus planteos, los que esencialmente repetían los de 1919. Perplejos, algunos dudaban seriamente del ministerio de Elena de White, pero por otra parte muchos miembros de iglesia sólo necesitaban una mejor comprensión de la naturaleza de sus escritos, lo que a su vez aclararía su autoridad y la relación de sus libros con la Biblia.

La respuesta de la iglesia fue elaborar un conjunto de explicaciones tanto eruditas como de divulgación, las primeras para los bien informados, las segundas para el miembro promedio cuya confianza en la iglesia y Elena de White era importante pero que deseaba respuestas breves y simplificadas en lugar de tener que hacer extensas lecturas. Para conocer el grado del material que Elena de White había tomado prestado de historiadores corrientes, la iglesia comisionó a Fred Veltman, un erudito intachable y profesor de religión en el Pacific Union College, que emprendiese un estudio extremadamente cuidadoso. Sus hallazgos corroboraron mucho de lo que McAdams había descubierto, y como ocurrió con la declaración de McAdams, su informe permaneció sin ser publicado.

Veltman no sometió su informe sino hasta 1988; mientras tanto, durante los años 1981-1986 Arthur White, nieto de Elena de White, publicó una biografía de su abuela de seis tomos. Esta narración voluminosa era la descripción más abarcante que haya visto la denominación acerca de la influencia poderosa de Elena de White sobre el adventismo. En 1998 apareció *Messenger of the Lord (Mensajera del Señor)*, la obra de Herbert E. Douglass, teólogo, editor, profesor de Biblia y presidente de colegio, a quien el Centro White y el Departamento de Educación de la Asociación General lo comisionaron para que preparase su estudio.

Haciendo un uso extenso de extrac-

tos de los escritos de Elena de White y aplicando amplias dosis de perspectiva histórica, Douglass abordó todas las críticas acerca de ella, punto por punto, que habían surgido desde la década de 1970 en adelante. Uno de sus recursos más efectivos fue un sistema de hermenéutica para el espíritu de profecía. La Conferencia Bíblica de 1974 se había centrado en la hermenéutica bíblica como algo básico para comprender las Escrituras; en efecto, Douglass unió este principio central a las preguntas que giraban en torno a Elena de White. La biografía de Arthur White junto con *Mensajera del Señor* proveyeron a los adventistas de la comprensión más completa de Elena de White que jamás habían conocido.

Rápidamente después de la tormenta que se desató en 1976-1977, el Centro White publicó un torrente de artículos en la *Review* para ayudar a los adventistas a repensar su comprensión de Elena de White. En 1991 Alden Thompson, del Colegio de Walla Walla, publicó *Inspiration: Hard Questions, Honest Answers* (Inspiración: preguntas difíciles, respuestas honestas), en el cual argumentó en favor de un punto de vista de la encarnación de la Escritura que aceptaba la Biblia como una fusión de elementos humanos y divinos. Seres humanos imperfectos la escribieron y todavía otros seres humanos imperfectos implementaron los propósitos divinos en la vida real. En este marco pueden aparecer aspectos difíciles de la Biblia, tales como verdaderas inconsistencias en las narraciones y la conducta imperfecta —la poligamia, por ejemplo— por parte de hombres como Jacob. Afloran otros asuntos, entre ellos el uso de fuentes por parte de escritores bíblicos y puntos de vista humanos en la literatura bíblica. Thompson negaba que esos elementos humanos socavaran la autoridad de la Biblia. Por inferencia, problemas similares en los escritos de Elena de White no destruyeron sus escritos.

George Knight, historiador de la iglesia en el Seminario Teológico, produjo una serie en cuatro partes: *Meeting Ellen White* (Encontrando a Elena de White) en 1996, *Reading Ellen White* (Leyendo a Elena de White) en 1997, *Ellen White's World* (El mundo de Elena de White) en 1998, y *Walking with Ellen White* (Caminando con Elena de White) en 1999. Al analizar el ambiente en el cual vivió Elena de White y sus experiencias como esposa y madre, y sugerir pautas a recordar cuando se lee lo que ella escribió, Knight construyó un contexto con el cual esperaba que los adventistas mejorasen su comprensión de los escritos de ella. Juan Carlos Viera, del Centro White, expresó todo esto en un solo volumen, breve, *The Voice of the Spirit (La voz del Espíritu)*, en 1998. El principio que había enunciado A. G. Daniells en la Conferencia Bíblica-Concilio en 1919, a saber, de usar el sentido común para comprender a Elena de White, era común a todos estos títulos.

Los redactores de *Spectrum,* que habían ayudado a crear el debate, continuaron publicando artículos, incluyendo uno del mismo McAdams en 1985, en el cual él señaló que muchos adventistas tenían dificultad para aclarar preguntas sobre Elena de White porque no habían podido distinguir entre inspiración y autoridad. Rechazó la acusación de que el hábito de Elena de White de tomar prestado materiales de otros escritores en forma extensa la despojaba de su inspiración o destruía su papel profético en la iglesia. En un artículo relacionado aparecido en *Spectrum,* Jean Zurcher, un erudito adventista europeo altamente respetado, defendió el uso de Elena de White de fuentes históricas corrientes.

Este debate reveló dos puntos cruciales. La naturaleza de la mayoría de las presentaciones que defendían a Elena

de White implicaba que los adventistas habían aceptado ampliamente la doctrina abstracta, o sea, la teología del don de profecía, pero no la comprendían. Esto resultó más evidente después que apareció *Mensajera del Señor.* Este fue el último de una serie de libros desde la década de 1930 que examinaron el significado del ministerio de Elena de White, entre ellos, *The Testimony of Jesus* (El testimonio de Jesús) de F. M. Wilcox, en 1934, *The Abiding Gift of Prophecy (El permanente don de profecía)* de A. G. Daniells, en 1936, *The Fruitage of Spiritual Gifts* (La fructificación de los dones espirituales) de L. H. Christian, en 1947, y *Ellen G. White and Her Critics* (Elena de White y sus críticos) de F. D. Nichol, en 1951. *A Prophet Among You* (Un profeta entre vosotros) de T. H. Jemison, en 1953, llegó a ser la principal obra en este grupo de escritos.

Todos estos autores, incluyendo a Daniells, defendieron la teología del don de profecía, pero Douglass difirió en que él estaba respondiendo claramente a un torrente de preguntas sobre la propia Elena de White como una mensajera especial de Dios. Lo animó el propósito de mejorar la comprensión que los adventistas tenían de la teología al proveer mejores explicaciones acerca de la Sra. White. Era dudoso que los adventistas estuvieron a punto de rechazar la teología abstracta en sí.

El segundo punto que emergió del debate fue que la iglesia no consideraba que fuese suficiente la defensa de Elena de White hecha por la prensa independiente. Especialmente desde que Hope International y *Our Firm Foundation* presentaron argumentos resonantes en apoyo del ministerio de Elena de White, pero juzgaron las explicaciones que ella dio, los dirigentes denominacionales decidieron depender de individuos que se responsabilizaban ante la iglesia por sus declaraciones públicas. Al tratar con otras fases de la controversia teológica, la iglesia aplicó esta misma práctica.

La iglesia también respondió a otras preguntas. El santuario, la justificación por la fe y la perfección se relacionaban intrincadamente, pero comúnmente los adventistas veían la justificación por la fe como el asunto clave. Nuevamente, aunque la prensa independiente produjo una abundancia de material en respaldo de lo que los autores llamaban posiciones adventistas históricas, nuevos libros y artículos de fuentes denominacionales analizaron estos asuntos para el mundo adventista.

Ya sea por designio o por coincidencia, aniversarios de eventos cruciales en la historia adventista le otorgaron a la iglesia una ventaja para responder a problemas teológicos. En 1988, cien años después que Waggoner y Jones habían electrizado al congreso de la Asociación General en Minneapolis, Arnold V. Wallenkampf, un educador con una carrera larga y productiva, resumió los puntos salientes de la justificación por la fe en *What Every Adventist Should Know about 1888* (Lo que cada adventista debiera saber acerca de 1888). Un punto importante fue negar la validez de la doctrina de la culpa corporativa, o colectiva, y la confesión corporativa que proponía el Comité de Estudio del Mensaje de 1888. Similarmente, 150 años después de 1844, Mervyn Maxwell, historiador de la iglesia en el Seminario Teológico, ya jubilado, publicó *Magnificent Disappointment* (Chasco magnífico) que reafirmaba las doctrinas del juicio, el santuario y el sábado. Maxwell se aseguró de que nadie dejara de captar su planteo al vincular sus comentarios sobre el santuario con el episodio de Desmond Ford.

George Knight simplificó las complejidades de la justificación por la fe en

un libro único, *A User-Friendly Guide to the 1888 Message* (Para el consumidor: Una guía amigable del mensaje de 1888), que estuvo a disposición del público adventista en 1998. La habilidad de Knight para expresar verdades antiguas en un lenguaje contemporáneo, no erudito, le dio a sus libros un amplio atractivo.

En dos libros pequeños, adecuadamente titulados, *Adventist Hot Potatoes* (Papas calientes adventistas) y *More Adventist Hot Potatoes* (Más papas calientes adventistas), Martin Weber, de *It Is Written* (Está Escrito), no sólo trató la cuestión de la inspiración sino que buscó una explicación racional para una amplia diversidad de asuntos: estilo de vida, liberalismo, legalismo, la naturaleza de Cristo, ministerios independientes y aspectos del movimiento de la salud. En 1994 continuó sus publicaciones con *Who's Got the Truth?* (¿Quién consiguió la verdad?), en el que analizó las diferencias entre cinco teólogos adventistas prominentes. Weber no reconcilió sus diferencias pero declaró que la Biblia es la única fuente de fe y Elena de White, un apoyo. Sobre todo demostró que un grado de pluralismo era una realidad entre los adventistas.

Algunos empleados denominacionales, entre ellos el presidente de la Asociación General, usaron las columnas de *Spectrum* para publicar puntos de vista denominacionales sobre la controversia teológica. Algunos obreros denominacionales, tratando de proteger las enseñanzas doctrinales tradicionales del adventismo y la creencia en Elena de White como una mensajera inspirada de Dios, formaron en 1988 la Sociedad Teológica Adventista e iniciaron una revista en la cual publicar sus investigaciones. Similar a la Asociación de Foros Adventistas y a *Spectrum*, este organismo también era extradenominacional.

Aparecieron otros libros y estudios, publicados tanto por la denominación como por otros conductos. Indudablemente la mayoría de los adventistas se sentían incómodos con este debate. Ocasionalmente hasta consideraban que algunos de los libros de la prensa denominacional eran controversiales respecto a los problemas que trataban de resolver, pero para muchos existía una nueva sensibilidad hacia asuntos críticos y un reconocimiento efectivo de que las personas eran individualmente responsables de estudiar, conocer y vivir lo que profesaban. En armonía con este espíritu, la Asociación Ministerial publicó en 1988 *Seventh-day Adventist Believe (Creencias de los Adventistas del Séptimo Día)*, una nueva exposición de las 27 creencias fundamentales de la iglesia escrita en un lenguaje adecuado para los legos.

Este libro fue un ejemplo de la fluidez que había caracterizado la expresión de la doctrina adventista por más de un siglo. Desde la primera versión de creencias adventistas en 1872, la iglesia había publicado declaraciones revisadas en diversas ediciones del *SDA Yearbook* (Anuario de los ASD). El documento de 1872 contenía 25 artículos de creencia. En una nueva forma incluida en el *Yearbook* de 1889, el número aumentó a 28. Un pequeño comité de la Asociación General revisó y redujo el número a 22, los que fueron incluidos en el *Yearbook* de 1931. Esta declaración permaneció hasta la Asociación General de 1980 cuando la iglesia adoptó una nueva fraseología para las enseñanzas básicas de la denominación. En esta forma revisada el número de artículos de fe aumentó a 27.

Tanto el momento de este último paso como el aumento en el número de creencias fueron hechos importantes. Los cambios no eran modificaciones sustanciales de creencia pero representaban una fraseología diferente de las enseñanzas

existentes. La lista de 1931 dedicaba dos declaraciones a la doctrina de la Trinidad y a la de la naturaleza eterna de Jesús, mientras que la versión de 1980 requería cuatro proposiciones para las mismas creencias, y cada miembro de la Deidad recibía tratamiento en una declaración separada. En comparación con el documento de 1931, la versión de 1980 daba más espacio a la muerte sustitutiva de Jesús, la doctrina del santuario y el significado de la salvación. La edición de 1931 analizaba todos los dones espirituales en un solo párrafo, pero la declaración de 1980 separaba el don de profecía en un artículo individual. También por primera vez apareció en las creencias fundamentales un artículo separado en el que se explicaba el punto de vista adventista tradicional sobre la creación. El examen de estas revisiones absorbió más tiempo que cualquier otro asunto en el congreso de la Asociación General de 1980.

El efecto general de la revisión de 1980 fue el de apuntalar la posición doctrinal de los adventistas a la luz de la controversia teológica que se estaba gestando. Las nuevas declaraciones hicieron más enfática la creencia en la justificación por la fe. El párrafo que apoyaba el don de profecía no analizaba la naturaleza de la inspiración, pero añadía validez a la convicción básica de que la iglesia poseía el don de una comunicación inspirada entre Dios y su pueblo. Haciendo frente a los desafíos de Ford a la doctrina del santuario, la iglesia fortaleció su posición tradicional. Teniendo en cuenta los hallazgos de hombres de ciencia y arqueólogos adventistas, el artículo sobre la creación afirmó la creencia de la iglesia en el relato del Génesis. En resumen, los cambios reflejaban tanto los debates que estaban atrayendo la atención de los adventistas en la década de 1970 como la fuerza del énfasis que la iglesia deseaba colocar sobre lo que creía que era fundamental.

La doctrina del séptimo día como día de reposo no era una parte importante del debate teológico, pero durante la década de 1990 los adventistas comenzaron a oír los ruidos sordos de una nueva disidencia. Bajo la rúbrica de teología del "Nuevo Pacto", algunos ex adventistas predicaban la liberación de lo que ellos llamaban creencias legalistas y cultistas al reducir la observancia del séptimo día como día de reposo a un vestigio del Viejo Pacto mosaico, declarando que ya no era obligatorio bajo el Nuevo Pacto. Mientras la fraseología y atracción de la teología del Nuevo Pacto eran nuevas, la esencia del argumento en sí era antigua: la noción de que el séptimo día como día de reposo era de origen hebreo y que no correspondía al cristianismo vigente.

Robert Brinsmead había tomado esencialmente la misma posición en la década de 1980, pero Desmond Ford, aunque recientemente depuesto, exhibió en *Spectrum* su lealtad al sábado con una ardiente defensa del séptimo día como día de reposo. Respondiendo en 1999 a los teólogos del Nuevo Pacto, Samuele Bacchiocchi, profesor de teología en el Seminario Teológico Adventista y autoridad destacada en el tema del sábado, publicó *The Sabbath Under Crossfire* (El sábado bajo fuego cruzado) en defensa de la posición adventista. La teología del Nuevo Pacto entre los adventistas coincidió aproximadamente con anuncios similares hechos por la Iglesia de Dios Mundial en 1995, una denominación en California de alrededor de 135.000 miembros, que observaba el séptimo día como día de reposo. El hecho de cambiar esa doctrina, junto con varias otras, le costó a esa iglesia decenas de miles de miembros.

La cuestión de los ministerios privados también se convirtió en un tema delicado. En 1992 la División Norteamericana trató de aclarar malentendidos

referentes a los ministerios privados al publicar *Issues: The Seventh-day Adventist Church and Certain Private Ministries* (Problemas: la Iglesia Adventista del Séptimo Día y ciertos ministerios privados), una publicación tanto para ministros como para laicos que explicaba diferencias entre estas nuevas fuerzas en la iglesia. El libro expresaba tanto elogios como advertencias respecto a los ministerios privados. La revista *Ministry* (Ministerio) fue más explícita, al informar que la Asociación General había identificado a 800 de estas empresas que se "disfrazaban" de ministerios, acusando a algunas de ellas de distorsionar calculadamente los escritos de Elena de White a fin de ganar apoyo. Mencionando a algunas de ellas por nombre, la revista advirtió a los lectores que estuviesen en guardia contra pedidos privados de donaciones para los cuales no había la seguridad de un proceder responsable.

La tendencia creciente hacia una defensa racional de la doctrina

Probablemente una de las tendencias más significativas dentro del adventismo que afectó las doctrinas de la iglesia comenzó veinte años antes de los tumultuosos debates que se desataron en la década de 1970. Los primeros dirigentes del adventismo que elaboraron con esfuerzo las doctrinas denominacionales a mediados del siglo XIX eran teólogos autodidactas. Al comienzo del siglo XX, la mayoría de estos líderes originales había muerto; aquellos que permanecieron estaban envejeciendo, pero la generación más reciente dependió grandemente del fundamento que ellos habían colocado. Medio siglo más tarde, en la década de 1950, los dirigentes de la iglesia sintieron que los adventistas necesitaban desarrollar fuerza académica para sostener sus enseñanzas y para mantenerse al día de la nueva manera de entender la Biblia creada por la erudición teológica general, la tecnología, la ciencia y la investigación arqueológica.

Esta inquietud ayudó a que la Review and Herald Publishing Association lanzase un proyecto editorial de cinco años, lo que dio como resultado el *Seventh-day Adventist Bible Commentary (Comentario Bíblico Adventista del Séptimo Día).* El primer tomo, que cubría los primeros cinco libros de la Biblia, salió de las prensas en 1953. El jefe de redacción del comentario fue F. D. Nichol, director de la *Review*. Su cuerpo de asociados completó el séptimo y último tomo en 1957. Este comentario interpretativo de casi 8.000 páginas incluía trasfondo histórico, discusiones sobre cronología bíblica y los hallazgos arqueológicos más recientes para respaldar la historia bíblica, además de referencias comparativas de comentarios de Elena de White sobre versículos y temas específicos. Tres volúmenes suplementarios completaron esta serie: el *Bible Dictionary (Diccionario Bíblico)*, el *Bible Students' Source Book* (El libro de fuentes para los estudiantes de la Biblia), y la *Seventh-day Adventist Encyclopedia* (Enciclopedia Adventista del Séptimo Día). Revisiones posteriores actualizaron este juego de referencia y lo convirtieron en un *best-seller* entre los adventistas.

Otro medio para preservar las doctrinas adventistas fue el Instituto de Investigación Bíblica. Este grupo especial de estudio comenzó en 1952 como el Comité sobre Estudio e Investigación Bíblicos, convirtiéndose en Comité de Investigación Bíblica, y en 1975, en el Instituto de Investigación Bíblica. Como una entidad de la Asociación General, examinaba las tendencias doctrinales dentro de la iglesia. El BRI [su sigla en inglés], como llegó a conocérselo, ha tratado con declaraciones doctrinales originadas dentro de la iglesia y que pretenden traer nueva luz o imprimir un

énfasis diferente en las creencias denominacionales. También se ha ocupado de preguntas que surgen de condiciones sociales cambiantes que hacen impacto en las enseñanzas de la iglesia en formas nuevas (un ejemplo es la legitimización popular de la homosexualidad como una orientación sexual aceptable). Los miembros del BRI frecuentemente han publicado artículos en periódicos denominacionales para el consumo público. Ocasionalmente, el grupo también ha patrocinado manuscritos de la extensión de un libro. A los efectos prácticos esta entidad se ha convertido en una junta revisora de las doctrinas. En 1957 la Asociación General estableció el Instituto de Investigación de Geociencia [GRI, su sigla en inglés] para investigar las crecientes evidencias procedentes de fuentes científicas que desafiaban o apoyaban el relato bíblico de la Creación, el Diluvio y la edad de la tierra. Todo un género de literatura adventista surgió como resultado del trabajo del GRI. La revista del GRI, *Origins (Orígenes)*, ha colocado información a disposición de bibliotecas científicas. El veterano creacionista, George McCready Price, cuya larga vida se extendió lo suficiente como para ver la formación del GRI, estableció un precedente al ser el primer adventista que intentó publicar material científico serio, un ejemplo que sus sucesores perpetuaron. Frank Marsh, Harold Coffin, Robert Brown, Richard Ritland y Harold Clark abastecieron a las casas publicadoras con una corriente constante de libros. En 1998 Ariel Roth, ex director del GRI, publicó *Origins: Linking Science and Scripture* (Orígenes: eslabones entre la ciencia y las Escrituras), que en ciertas partes es una obra altamente técnica pero que todavía posee suficiente sencillez como para atraer a lectores que no son hombres de ciencia. En 1973 la revista *Ministry* introdujo un nuevo departamento editorial para incluir artículos sobre creación y evolución. Bajo el título *Our Real Roots* (Nuestras verdaderas raíces), Leo Van Dolson, director asociado de la *Review*, publicó una compilación de esos artículos para el público adventista.

La creencia en los primeros capítulos del Génesis era crucial para los adventistas, porque ellos creían que estos pasajes montaban el escenario para toda la Escritura que seguía. Como lo indicaban tanto el relato del Génesis como el cuarto mandamiento del Decálogo, el séptimo día como día de reposo derivaba de la creación. La historia de la creación produjo la creencia adventista de que, en el sentido bíblico, los seres humanos son hijos de Dios. Elimínese el relato de la caída del hombre en el Jardín del Edén y no habría necesidad de redención.

Con más de cuarenta años de trabajo a sus espaldas, los directores y empleados del GRI podían arribar a algunas conclusiones al acercarse el fin del siglo XX. La secuencia de libros sobre creacionismo había llegado a ser progresivamente más técnica y menos abiertamente teológica, lo que indicaba un reconocimiento creciente de que el estudio de la creación era un legítimo campo de estudio científico como también la convicción de que a las preguntas científicas debía dárseles respuestas científicas. Pero estas preguntas sobre los orígenes de la vida y la edad de la tierra se extendieron en forma natural al tema más abarcante de la relación entre fe y ciencia, entre la Biblia y los estudios científicos.

Para ayudar a cubrir la brecha entre el Instituto de Investigación Bíblica y el GRI, se organizaron reuniones anuales de ambos grupos con la asistencia de representantes de los departamentos de ciencia de los colegios adventistas. Estas reuniones, conocidas como BRISCO [sigla en inglés] (Concilio de Ciencias del Instituto de Investigación Bíblica), incluyen presentaciones de nuevos hallazgos e interpretación de datos para formar la base de discusiones que eventualmente llegan a las aulas de los colegios y las

escuelas secundarias.

El GRI reunió considerable cúmulo de evidencias en apoyo del relato bíblico de la creación, pero a medida que los hombres de ciencia adventistas continuaban con sus investigaciones, llegó a ser también evidente que subsistían deficiencias en su comprensión del tema. Todavía era un blanco elusivo el lograr pruebas concluyentes de la historia del Génesis. Los adventistas continuaban arguyendo que no podía haber contradicciones entre el Dios que creó el universo y las declaraciones sobre la creación en la Biblia, inspiradas por Dios; pero a pesar de todos sus esfuerzos, los hombres de ciencia adventistas concordaban en que una creencia en la creación era algo que en última instancia requería fe en la Palabra de Dios antes que un conocimiento objetivo.

Los estudios arqueológicos fueron otro intento de la iglesia para establecer un fundamento bíblico erudito para sus creencias. El interés en la arqueología se había ido consolidando en la iglesia desde que la *Review and Herald* publicó su primera crónica arqueológica en 1857. Uriah Smith utilizó descubrimientos arqueológicos para actualizar su *Daniel and Revelation* (Daniel y Apocalipsis), y W. W. Prescott llegó a ser el primer adventista en publicar un libro sobre arqueología bíblica. Tan temprano como en 1937 comenzaron a aparecer cursos sobre el tema en el Seminario; en 1944 Lynn H. Wood llegó a ser presidente del Departamento de Arqueología e Historia de la Antigüedad que acababa de formarse.

Wood fue el primer adventista en recibir preparación formal en arqueología, habiendo participado en varias expediciones patrocinadas por la Escuela Norteamericana de Investigación Oriental en Jerusalén. Tras la Segunda Guerra Mundial, Siegfried H. Horn, un arqueólogo con preparación académica nacido en Alemania, sucedió a Wood. Durante toda la década de 1950 Horn viajó extensamente por Palestina y visitó numerosos sitios arqueológicos. Después de dedicar tres veranos a trabajos en el terreno en el sitio bíblico de Siquem, inició proyectos propios. El apoyo financiero de la Fundación de Investigación Arqueológica de Nueva York le permitió hacer arreglos con la Universidad Andrews para programar su primera expedición en 1967. Negociaciones con el Departamento de Antigüedades de Jordania condujeron a un acuerdo para excavar Tell Hesban, el sitio considerado como la capital del rey amorreo Sihón, equivalente al sitio bíblico Hesbón. La Guerra de los Seis Días de Israel con sus vecinos árabes obligó a Horn a posponer sus planes hasta 1968, cuando comenzaron en realidad las excavaciones.

Debido a que Hesbón fue una de las primeras ciudades en caer ante los israelitas durante su conquista de Canaán, Horn esperaba confirmar la fecha del Exodo



W. W. Prescott (1855-1944) tuvo un sólido trasfondo educacional y una extensa asociación con Elena de White que demostró ser de incalculable valor para la iglesia en el desarrollo de su sistema educacional y para enfrentar preguntas relacionadas con escritos inspirados.

desde Egipto. Además de otros arqueólogos, lo acompañaron topógrafos, fotógrafos y un antropólogo, todos ayudados por un grupo de estudiantes, profesores de Biblia en colegios superiores y aficionados interesados en el tema. El equipo se abrió paso a través de capas culturales del montículo correspondientes a los árabes, bizantinos, romanos, helenistas y persas, pero después de siete semanas la excavación del verano terminó sin una evidencia de la Hesbón de Sihón. Expediciones durante cuatro veranos más, en 1971, 1973, 1974 y 1976, rindieron muchos datos y artefactos valiosos e interesantes, pero no restos anteriores al siglo XII a.C., los que eran demasiado recientes como para aplicarlos a la conquista de Canaán por parte de Israel. El Dr. Lawrence T. Geraty, que dirigió las expediciones de 1974 y 1976, llegó a la conclusión de que la Hesbón bíblica estaba en un sitio diferente, pero que el nombre se había trasladado al lugar de la excavación arqueológica.

Aunque ni Horn ni Geraty concretaron la esperanza original del proyecto, la Expedición Hesbón de la Universidad Andrews contribuyó grandemente al conocimiento de la antigüedad. Los equipos pusieron al descubierto ruinas de 23 civilizaciones diferentes que se extendieron por un período de más de 2.700 años. Docenas de eruditos y ministros adventistas que participaron en una o más excavaciones recibieron una nueva comprensión de la cultura de los tiempos bíblicos. Miembros de la expedición de más de media docena de credos cristianos y de muchas nacionalidades diferentes trabajaron juntos. Los adventistas ganaron una nueva respetabilidad como eruditos a los ojos de muchos que previamente los habían considerado como una secta con creencias apocalípticas curiosas y una teología legalista. Las visitas al sitio de las excavaciones hechas por las familias reales de Jordania y Grecia, y las de diplomáticos, eruditos y periodistas le reportaron a la iglesia mucha publicidad favorable.

Por ley, Jordania retuvo muchos de los artefactos más valiosos descubiertos en Hesbón, pero la Universidad Andrews recibió unas 2.000 piezas para estudio y exhibición en un museo arqueológico en la biblioteca de la universidad. A estas propiedades se añadieron unos 5.000 artefactos adicionales, incluyendo 3.000 tabletas cuneiformes. Mientras tanto, Geraty, que llegó a ser el presidente del Atlantic Union College y más tarde, de la Universidad de La Sierra, continuó sus expediciones en la década de 1990, concentrándose en Tell el-Umeiri en Jordania. Estos viajes fueron más que expediciones adventistas; a veces hasta la mitad de los participantes eran no adventistas y expertos de universidades no adventistas.

Resumen de los debates doctrinales y la respuesta de la iglesia

No todos los adventistas reaccionaron favorablemente ante los intentos de los pensadores de contestar preguntas que surgían sobre creencias fundamentales o en cuanto a los trabajos de los eruditos adventistas. Veían estas actividades como una tendencia constante a alejarse de la fe sencilla de un niño que Jesús había prescripto. Pero en forma igualmente convincente, los teólogos y los eruditos señalaban que Jesús había animado a sus seguidores a amarlo y servirle con toda su mente al igual que con su corazón. Este mismo aspecto del debate demostraba cómo, sin una comprensión de los principios unificadores de la Escritura, la gente podía basar sus puntos de vista opuestos en la misma Biblia.

Aunque gran parte del trabajo de los eruditos adventistas no llegaba directamente al público adventista, el nivel general de comprensión de las creencias denominacionales aumentó. Maestros en clases de escuela sabática corrientes al igual que profesores de

colegio confiaban en la serie de diez tomos del *Comentario,* que ocupaba un lugar conspicuo en las librerías adventistas al lado de publicaciones de más fácil lectura producidas por la iglesia. Miles de adventistas lo compraron. El movimiento para comprender la Biblia en términos más sofisticados había ayudado a producir este juego de libros en la década de 1950, pero hacia el fin del siglo tanto los adventistas como el mundo cristiano en general habían acumulado tanto más información que a los eruditos adventistas les resultaba difícil mantenerse al día con revisiones del *Comentario.* Los directores de los periódicos denominacionales, incluyendo a la *Review,* llegaron a estar más dispuestos a publicar artículos técnicos y semieruditos para el consumo del público. La terminología en las guías trimestrales de estudio para la escuela sabática se volvió más erudita.

Todo esto reflejaba el nivel más elevado de expectativa del mundo en cuestiones académicas y profesionales. La explosión de conocimiento y de métodos tecnológicos de comunicación de la información durante la última mitad del siglo XX creó una sed de sofisticación no sólo en el mundo occidental sino también en lugares donde menos de un siglo antes, había prevalecido un sentimiento hostil hacia la civilización occidental. La iglesia no podía sustraerse al impacto de esta tendencia global.

Durante toda su turbulencia doctrinal y la publicación de nuevas declaraciones de sus creencias, la iglesia mantuvo su intención de no elaborar un credo. Branson, presidente de la Asociación General, les dijo a los adventistas en 1953 que no deberían interpretar el nuevo *Comentario* como un intento de establecer un credo. La ausencia de un credo no significó que los dirigentes denominacionales estaban por cambiar las enseñanzas fundamentales de la iglesia. Después de medio siglo de énfasis erudito, probablemente los dirigentes de la denominación estaban más fuertemente afirmados en los antiguos fundamentos que lo que lo habían estado nunca. También habían sido capaces de redefinir sus creencias fundamentales y las no tan fundamentales, y de aceptar una mayor libertad de opinión.

En parte debido a los debates entre adventistas, a mediados de la década de 1980 pareció que ellos practicaban su fe dentro de una anchura de banda más amplia sin arriesgar su condición de miembros. Emergieron nuevas expresiones en el vocabulario adventista, entre ellas, "infalibilidad", "adventismo histórico" o "tradicional", "evangélico", "fundamentalista", "progresivo" y "corriente principal". Todos estos vocablos describían diferentes matices de mentalidad en la iglesia. A pesar de sus diferencias, los adventistas generalmente estaban de acuerdo sobre la declaración básica de las 27 creencias fundamentales. Los dirigentes de la iglesia a veces se sentían impulsados a recordarles a los adventistas que la unidad de la iglesia era más importante que promover persistentemente muchas de sus diferencias.

Las diferencias, aun las disidencias, no eran nuevas ni sorprendentes, ni significaban que la iglesia se estaba desintegrando. A pesar de su celo apostólico y de su idealismo, los adventistas mostraban que todavía eran humanos y no inmunes a las flaquezas humanas universales. La conducta y la comprensión imperfectas eran realidades que daban una idea negativa de la humanidad de los adventistas pero que no negaban la verdad del Evangelio. Para algunos era difícil hacer esa distinción, especialmente en vista del hecho de que la iglesia estaba convencida de que se le había encomendado divinamente un mensaje especial para un mundo extraviado. Algunos usaban esas contradicciones para justificar su alejamiento de la iglesia.

Los adventistas nunca pudieron olvidar que comenzaron su propia historia como disidentes, llegando a ser un grupo separado porque no estaban de acuerdo con los religiosos de su tiempo. El adventismo abarcaba mucho más que lo que enseñó el movimiento millerita original, pero en su esencia permanecía la creencia en el regreso inminente de Cristo a la tierra. Las profecías, tanto apocalípticas como de otro carácter, sobre las cuales esta creencia descansó, históricamente han sido terreno fértil para cambios y desacuerdos.

Los escépticos más serios cuestionaron el ministerio de Elena de White y la doctrina del santuario. Ambos puntos se encontraban entre las características distintivas de las creencias adventistas. La disidencia sobre estas verdades asestaba un golpe a la misma identidad de la iglesia, y era comprensible por qué los dirigentes de la denominación las defendieron firmemente. Los críticos se quejaron de que la iglesia sofocó la discusión sobre estos asuntos fundamentales, pero es digno de notar que ningún movimiento que se desprendió de la Iglesia Adventista consiguió ofrecer una alternativa verdaderamente convincente y exitosa respecto a la doctrina adventista.

La tradición de un conjunto de enseñanzas basadas en la Biblia permanecía en el adventismo, pero la iglesia encontró necesario volver a exponer dichas enseñanzas a la luz del conjunto creciente de conocimiento histórico y científico, y de las condiciones sociales cambiantes y el progreso de la tecnología. Todas estas condiciones afectaron la comprensión que los miembros tenían de las creencias. Un factor compensador en el debate doctrinal fue el hecho de que cada opinión diferente hacía que muchos verificasen su fe a través del estudio de la Biblia. Las heridas de la década de 1970 y de años posteriores pudieron sanar, pero la ironía de todo esto fue que la intención de confirmar la fe de los miembros en la certeza de la salvación ocasionalmente degeneraba en un rencoroso intercambio de ideas en vez de traer seguridad y paz. Las creencias adventistas enfrentaron pruebas severas, pero al aproximarse el fin del siglo XX, los fundamentos adventistas estaban todavía intactos y muchos miembros parecían estar experimentando un nuevo despertar en cuanto a una antigua verdad: mientras la pureza doctrinal era un ideal al que jamás debe renunciarse, todavía era secundaria respecto a la presencia del espíritu de Cristo en sus corazones.

Lecturas sugerentes para este tema

Principales obras revisionistas:

Ronald Numbers, *Prophetess of Health: a Study of Ellen G. White* (1976), sugiere que Elena de White dependió para su información de más fuentes que lo que los adventistas habían creído.

Walter T. Rea, *The White Lie* (1982), acusa a Jaime y Elena de White de haber conducido a la iglesia en forma fraudulenta.

Geoffrey Paxton, *The Shaking of Adventism* (1977), es la evaluación de un anglicano de los puntos de vista adventistas sobre Elena de White y la doctrina básica.

Molleurus Couperus, "The Bible Conference of 1919", *Spectrum*, t. 10, Nº 1, mayo de 1979, pp. 23-26, es una introducción a las actas, palabra por palabra, de la Conferencia Bíblica de 1919, que siguen a continuación.

"The Use of the Spirit of Prophecy in Our Teaching of Bible and History", *Id.*, pp. 27-57, es una transcripción palabra por palabra de esa parte de la Conferencia Bíblica de 1919 que correspondía a la discusión sobre Elena de White y la inspiración.

Respuestas a las obras revisionistas:

Herbert Douglass, *Mensajera del Señor* (2000), es una respuesta directa a las preguntas suscitadas por los revisionistas. La Parte VI es una hermenéutica del don de profecía.

Arthur L. White, *The Later Elmshaven Years* (1982), t. 6 de *Ellen G. White*, caps. 7, 23-24, trata la cuestión de la inspiración como la entendió Elena de White y como ella la aplicó a la edición y a las compilaciones de sus escritos, y la dependencia respecto a otros historiadores. Se dan detalles de la edición de *The Great Controversy* de 1911.

Serie de cuatro partes de George Knight sobre Elena de White: *Meeting Ellen White* (1996), *Reading Ellen White* (1997), *Ellen White's World* (1998) y *Walking With Ellen White* (1999).

Juan Carlos Viera, *Voice of the Spirit* (1998), es otra explicación breve del ministerio de Elena de White.

Otras lecturas:

Keld Reynolds, "The Church Under Stress, 1931-1960", en *Adventism in America* (1986), Gary Land, ed., pp. 170-207, coloca en perspectiva la Conferencia Bíblica de 1952 y otros intentos por uniformar las creencias adventistas a la vez que se protegía la creencia en una comprensión progresiva de la Biblia.

Gary Land, "Coping With Change", 1961-1980", *Id.*, pp. 208-230, es una visión incisiva del efecto que el crecimiento de la iglesia y el debate teológico tienen sobre la iglesia.

Ministry, octubre de 1980, número completo dedicado al debate que giró en torno a los puntos de vista de Desmond Ford.

Spectrum, t. 11, Nº 2, noviembre de 1980, número completo que analiza la controversia entre Desmond Ford y la iglesia.

Lewis Walton, *Omega* (1981), un libro ampliamente leído durante los comienzos de la década de 1980 que presenta un punto de vista tradicional de la creencia adventista sobre obediencia, juicio y perfección.

Lawrence Geraty, "A New Statement of Fundamental Beliefs", *Spectrum*, t. 11, Nº 1, julio de 1980, pp. 2-13, analiza la formación de las 27 creencias fundamentales adoptadas en 1980.

CAPÍTULO 37

Después de un siglo y medio

Un viejo adagio declara la verdad paradójica de que a veces cuanto más cambia algo, más sigue siendo lo mismo. Quizás esto sea cierto en cuanto a los adventistas. Cuando se comparan a sí mismos con sus antepasados del siglo XIX, los adventistas llegan fácilmente a la conclusión de que la iglesia ha experimentado un gran cambio. Tienen razón, pero tras un examen más cuidadoso de la esencia del adventismo, uno puede preguntarse cuánto cambio ha ocurrido realmente y cuál ha sido la naturaleza del cambio.

Cuando tratamos con el cambio, a veces captamos intuitivamente, o al menos pensamos que percibimos, realidades que son difíciles de medir. Tal vez trascienden toda medición. Debemos ser cautelosos con las generalizaciones demasiado abarcantes. Existen impresiones y percepciones y no carecen totalmente de valor, a pesar de su naturaleza no científica. La historia pretende relatar los hechos, pero los hechos sin interpretación son estériles. Mirando retrospectivamente la historia de los adventistas, nadie dudaría que el grupo que emergió del Gran Chasco en 1844 y que pasó por varias fases de organización durante la década de 1860, a comienzos de la de 1900 y nuevamente en la de 1990 era diferente al acercarse al fin del siglo XX. Algunos de los cambios eran visibles; otros, sutiles.

El cambio más visible es el carácter global y la diversidad de la denominación. La comisión de Jesús de proclamar su retorno a toda la tierra continuaba siendo uno de los elementos motivadores más fuertes en la iglesia al fin del siglo XX. Inmediatamente después de 1844, los adventistas sabían que existía ese mandato, pero no lo comprendían y apenas tenían la noción más vaga sobre cómo cumplirlo. El concepto de una misión al mundo llegó lentamente, pero en la década de 1990 los adventistas parecían aplicar todos sus esfuerzos al cumplimiento del blanco de la Misión Global. Este programa se convirtió en una nueva declaración de la dinámica original

del millerismo: esparcir la palabra. Extendió la misión original a formas nuevas que trascendían la comprensión de los fundadores, Jaime White y José Bates. En algunos respectos el crecimiento de la iglesia en un cuerpo internacional ha contribuido a la mayor parte de los cambios visibles en la denominación.

La iglesia siempre ha enseñado la fraternidad de todas las personas pero las condiciones humanas han empañado ese ideal. No obstante, los adventistas lo han propuesto en el contexto del Evangelio, lo que a su vez ha producido la necesidad de organizar un programa global que refleje el principio de la fraternidad. Y de ese modo ha cambiado la composición de la iglesia a medida que ha tenido éxito el evangelismo mundial. A medida que avanzaba el siglo XX, llegó a ser obvio que el liderazgo ya no era más el dominio del hombre blanco o, más específicamente, ya no era una prerrogativa estadounidense. La creencia en la fraternidad era más fuerte que nunca, pero estaba modificada por interpretaciones diferentes de las que los fundadores del adventismo poseyeron o aun imaginaron. Desafortunadamente, debido a ideales frustrados, los chascos estaban también más cerca de la superficie.

Hablando en términos generales, la comprensión doctrinal que los adventistas tenían de la Biblia en 1844 concordaba con la del mundo protestante en general, pero ellos eran un pueblo que tenía, esencialmente, una doctrina determinante: el regreso de Jesús a esta tierra antes del milenio, lo cual en ese entonces era contrario, si no herético, para la corriente principal del protestantismo. El Gran Chasco lanzó al estudio de la Biblia al grupo que dio lugar a los adventistas quienes descubrieron que habían estado equivocados, y por 1850 pudieron apuntalar su creencia en el advenimiento con una lista completa de doctrinas. La experiencia de 1844 había sido dolorosa para los adventistas, pero les mostró que una creencia en la segunda venida no era suficiente, y que su identidad debería apoyarse en una comprensión completa de todas las doctrinas bíblicas fundamentales.

Los adventistas han mantenido una creencia firme en la comprensión progresiva de la Biblia y han rehusado persistentemente adoptar un credo. Con una posible excepción, el cuerpo de enseñanzas que conforman el adventismo no cambió materialmente desde que los fundadores de la iglesia arribaron a sus conclusiones doctrinales a mediados del siglo XIX. La única excepción fue la doctrina de la Trinidad, que incluía creencias acerca de la naturaleza de Cristo, lo cual los adventistas no comprendieron claramente hasta la década de 1890.

Al fin del siglo XX las doctrinas adventistas básicas permanecieron constantes. El séptimo día de la semana era todavía el día de reposo, los muertos todavía estaban en sus tumbas en vez de disfrutar los goces del cielo o soportar los horrores del infierno, la muerte y la resurrección de Jesús les aseguraba a los pecadores el perdón de los pecados y hacían posible la vida eterna, el don profético según se manifestó en el ministerio de Elena de White era una bendición enviada por el Cielo a la iglesia, y Jesús volvería a la tierra para buscar a los fieles. Acerca de sus creencias, los adventistas de fines del siglo XX diferían de sus homólogos del siglo XIX por estar aparentemente más preocupados por su relación con Jesús basada bíblicamente que lo que estaban en conocer los detalles de las profecías o en conjeturar en cuanto al tiempo cuando Jesús podría regresar.

Los adventistas siempre habían creído y enseñado que eran una parte legítima de la comunidad cristiana, que su mensaje estaba basado sólo en la Biblia. Una de

las impresiones más desafortunadas en el mundo no adventista era que pensaban precisamente lo opuesto en cuanto a nuestra iglesia. Por muchas razones, entre ellas la interpretación que muchos adventistas hacían de Elena de White, muchos fuera de la iglesia consideraban al adventismo como algo menos que cristiano, tal vez incluso un culto. Parcialmente como resultado de un énfasis vigoroso en la doctrina bíblica de la justificación por la fe, que ocupa un lugar central en el Evangelio de Jesús, y parcialmente como consecuencia de los argumentos persistentes de los adventistas que creían en el principio de *sola scriptura*, a fines del siglo XX la comunidad protestante desarrolló en forma creciente un mayor consenso de que los adventistas pertenecían legítimamente a la hermandad de denominaciones cristianas.

Recíprocamente, entre los adventistas había un mayor aprecio por el amplio movimiento cristiano del cual ellos eran parte. Los adventistas continuaron con su creencia de que su mensaje era distinto, que tenían una misión especial para el mundo, de origen divino, pero se volvieron menos críticos y más deseosos de entender a otras comuniones cristianas. Llegó a ser más visible una tendencia a aprovechar las similitudes entre ellos y otros cristianos en vez de recalcar las diferencias.

Tal vez podemos decir que los adventistas en la década de 1990 sustentaban una visión menos legalista de sus doctrinas que sus antepasados. La creencia en el pronto regreso de Jesús no había desaparecido —hemos notado que era el principal factor motivador en el programa de Misión Global—, pero la esencia del mensaje era estar preparados para la segunda venida gracias a una relación con Jesús en vez de estar listos como resultado de creer en un conjunto de doctrinas. Las doctrinas seguían siendo importantes e identificatorias, pero los adventistas en la década de 1990 comprendían el papel que tenían en forma diferente a como lo comprendían sus antepasados. Aún era cierto que las enseñanzas identificatorias no habían perdido nada de su significado y que nadie podía llegar a ser un adventista sin estar de acuerdo con las doctrinas de la iglesia, pero encontrarse con Jesús en su reino requería un tipo diferente de experiencia espiritual. Este cambio en comprensión era una cuestión de énfasis, de mentalidad o actitud, no un cambio de la creencia doctrinal en sí; sin embargo, era una distinción importante.

Probablemente los adventistas han llegado a ser más socialmente conscientes que en el siglo que precedió a 1950. Siempre han enseñado que la individualidad, la dignidad humana y la capacidad de hacer elecciones son derechos dados por Dios, que Dios mismo no violará estos dones dados a la humanidad. Mucho menos los seres humanos debieran atreverse a abusar de ellos. Un giro importante que ocurrió en la última mitad del siglo XX fue una orientación más fuerte hacia el humanitarismo que la que la iglesia jamás había conocido. Los dirigentes de la iglesia se convencieron de que como seguidores de Jesús no estaban descuidando el Evangelio si dedicaban mucho más tiempo y dinero a vendar las heridas de la humanidad, heridas causadas frecuentemente por violaciones de la dignidad humana infligidas por instrumentos humanos. Los adventistas sentían cierto orgullo al saber que socialmente estaban produciendo una diferencia en diferentes lugares. Entre sus éxitos internacionales más notables en educación y cuidado de la salud se encontraban el mejoramiento —que ellos estimularon— en la calidad de la vida en los Andes peruanos, en ayudar a limpiar la cuenca del Amazonas, y en introducir un mejor nivel de vida en muchos países de África.

Desafortunadamente, a medida que la iglesia crecía, un número cada vez mayor de sus miembros sufría de los mismos males que procuraba mitigar. Los dirigentes de la iglesia llegaron a comprender, más enfáticamente que nunca antes, que los adventistas no podían eludir males crónicos como el hambre, la opresión y la vulnerabilidad a los desastres naturales, o, por otra parte, el racismo, la discriminación por sexo, el fracaso marital, la conducta abusiva y las debilidades adictivas. La iglesia descubrió que su impacto para lograr la reforma espiritual sería más efectivo si se volvía más abarcante y menos excluyente en su trato con las penurias y desigualdades humanas, y más pastoral y menos punitiva hacia sus miembros que yerran. En breve, la iglesia descubrió que si buscaba deliberadamente emular mejor la gracia como se ve en el ministerio de Jesús, su mensaje sería más significativo.

Los adventistas tenían toda una historia de considerar muy seriamente la orden bíblica de amar al Señor con toda la mente, al igual que con el cuerpo y el corazón. Los primeros adventistas sabatarios estaban dotados de mentes agudas que usaban incansablemente para estudiar las eternas verdades de la Biblia y para organizar un conjunto de creencias. Pero la Iglesia Adventista que se acercaba al siglo XXI era más sofisticada y tenía una mayor inclinación profesional que la que había tenido en el siglo XIX. Además de la salud, la educación era uno de los programas de la iglesia al que más énfasis se le daba. El movimiento en pro de la salud llegó a ser más académico y más estrechamente vinculado con la educación. Los títulos académicos a nivel de colegio eran un asunto común. Los pensadores adventistas procuraban constantemente comprender el orden natural y social que los rodeaba a la luz de la Biblia y cubrir las brechas de malentendidos que subsistían, especialmente en los campos de la evolución, la edad del mundo y los hallazgos arqueológicos. Algunos profesionales y actividades educacionales adventistas llegaron a ser bien conocidos. El impacto de los adventistas en el campo de la salud y del cuidado de la misma era más que proporcional a su número.

En parte, estos cambios fueron el resultado de la mayor opulencia de la iglesia. La iglesia siempre había enseñado el sacrificio. Muchos de los fundadores del adventismo vivían al día, y la siguiente generación, aunque en mejores condiciones, todavía luchaba por subsistir. Pero con el tiempo la feligresía de la iglesia acumuló un considerable capital. Al hacer frente al siglo XXI, los adventistas podían abrigar mayores expectativas porque podían financiar programas más grandes. Algunos señalaban los edificios imponentes y programas sofisticados como una indicación de que la iglesia había perdido su sencillez y el significado de lo que es el sacrificio. Los adventistas no habían agotado su generosidad, pero nadie podía disuadirlos de su convicción de que la prosperidad de que disfrutaban era un testimonio de la multiplicación divina de los dones de Dios a su pueblo tan ciertamente como Jesús había alimentado a los cinco mil con un puñado de panes y peces.

La Iglesia Adventista de las postrimerías del siglo XX parecía menos preocupada por mantener las *tradiciones* del estilo de vida adventista, pero más interesada en el *significado* del estilo de vida. Muy temprano en la historia de la iglesia, los principios de sencillez, modestia, vida sana y otros semejantes se habían convertido en hitos de la Iglesia Adventista. A lo largo de los años los adventistas habían practicado tan bien estas convicciones que muchos no adventistas creían que el estilo de vida

era el mensaje adventista. Para su mortificación muchos adventistas se dieron cuenta de que las comidas vegetarianas y los cuerpos sin joyas, aunque asuntos legítimos en sí mismos, eran la percepción popular que se tenía del adventismo en vez del mensaje de la muerte expiatoria de Cristo, su inminente regreso y un incansable espíritu semejante a Cristo. Al acercarse el fin del siglo XX, los adventistas llegaron a considerar su estilo de vida tradicional como menos obligatorio y más voluntario, más un asunto de conciencia individual. Algunos miembros vieron este cambio como una traición a los principios. Otros lo vieron como una oportunidad para entender mejor la aplicación de sus principios. No importa cómo viesen la tendencia, ambos grupos continuaron siendo bienvenidos en la iglesia.

Estos cambios en el adventismo eran más que modificaciones superficiales, pero a riesgo de hilar muy fino, podríamos decir que todos ellos contribuyeron a un cambio en la personalidad denominacional antes que en su carácter. Pero los adventistas todavía tenían sus preguntas, algunas de ellas inquietantes. Una diversidad creciente en la feligresía y en los debates teológicos de las postrimerías del siglo XX ayudó a producir un grado de pluralismo en la iglesia que las generaciones previas de adventistas no habían contemplado. A pesar de su creencia en la comprensión progresiva de la Biblia y de su negativa a adoptar un credo rígido, los adventistas habían hecho grandes esfuerzos para mantener un nivel de igualdad entre ellos, no sólo por causa de la unidad, sino porque simplemente no creían en que debían desviarse de la línea central de verdad como la habían enseñado. Era una actitud mental sutil que podía dar cabida a una creencia *de jure* en la comprensión progresiva de la Biblia, y al mismo tiempo a una creencia *de facto* en algo semejante a un sistema cerrado.

Un aspecto del pluralismo que llegó a ser más evidente en la última mitad del siglo XX fue una creciente disposición hacia el congregacionalismo. Esto fue evidente de muchas maneras; una de las más prominentes, mediante diferentes estilos de adoración. Esta manifestación fue más que el fenómeno sociológico de contextualizar el adventismo a medida que se extendía por el mundo. Esto también fue el resultado de diferencias de opinión en cuanto a qué constituía una adoración atractiva y al mismo tiempo apropiada. La edad, el gusto y las expectativas, como también la cultura, figuraban dentro de la ecuación. Al acercarse el fin del siglo, estas diferencias se volvieron más frecuentes y abiertas. Algunos servicios de adoración recurrían a una alta formalidad en la iglesia e incluso a liturgia hebrea mientras recalcaban el elemento del temor reverente en la adoración. Otros llegaron a ser más informales y participatorios, asumiendo a veces el carácter de una "celebración". En algunos casos las iglesias ofrecían dos cultos cada sábado, uno para cada categoría de adoradores. Algunas congregaciones se dividieron en dos iglesias organizadas separadas.

Un tipo más serio de congregacionalismo se derivó de diferentes matices de creencias doctrinales, lo que a veces expresaba un intento de frustrar la autoridad administrativa denominacional, tanto en asuntos de doctrina como de responsabilidad financiera. Respecto a este último asunto, surgió un debate en cuanto al significado del término bíblico, "alfolí", donde los miembros deberían pagar su diezmo. Los adventistas consideraban el congregacionalismo en forma ambivalente: beneficioso si su blanco principal era realzar el acto de adoración sin disminuir su carácter sagrado, pero amenazador si la iglesia local se arrogaba

el control último de sus propios asuntos en materia de doctrina y finanzas a pesar de la legítima autoridad denominacional.

Una de las mayores preguntas del adventismo no contestadas al fin del siglo XX era la de cuán extenso podía o debería llegar a ser el pluralismo de creencias y prácticas. Algunos argüían que las diferencias sugerían que el pluralismo era el resultado natural del transcurso del tiempo, del estudio y de personas de diferentes culturas que contextualizaban o le daban un carácter nativo al adventismo, pero estas circunstancias sólo conducían lógicamente a preguntas sobre el mantenimiento de la integridad del adventismo frente al pluralismo.

En relación con el asunto del pluralismo había una creciente receptividad entre los adventistas, o al menos una aparente buena voluntad para plantearse preguntas al respecto. La evolución de la prensa extradenominacional suscitó discusiones abiertas sobre doctrina, prácticas sociales y el procedimiento para tomar decisiones en la iglesia. Los miembros de iglesia podían estudiar cuestiones controversiales acerca de reglamentos o de eventos en libros y revistas producidos independientemente, sin despertar sospechas acerca de su integridad. Los adventistas en la década de 1990 eran más conscientes que sus homólogos de generaciones previas que la iglesia como organización no tenía un monopolio de la información ni de la interpretación doctrinal, si bien, muy legítimamente, retenía la última palabra en ortodoxia.

La iglesia también se inclinaba a hacer una mayor introspección respecto a cómo estaba cumpliendo su misión. Viéndolo más simplemente en tiempos anteriores, el cumplimiento de la misión significaba predicar, enseñar, distribuir publicaciones y sanar a los enfermos, pero a fines del siglo XX los adventistas estudiosos comenzaron a repensar estos procesos. Dos libros, el de Gottfried Oosterwal, *Mission Possible* (Misión posible) en 1972, y el trabajo editado por Jon Dybdahl, *Adventist Mission in the 21st Century* (Misión adventista en el siglo XXI) en 1999, sacudieron la percepción adventista en cuanto a cuán bien estaban cumpliendo la comisión de alcanzar con el Evangelio a *todo* el mundo. En vista de patrones cambiantes en la población mundial y en el crecimiento de la feligresía de la iglesia, Oosterwal, director del Instituto de Misión Mundial en la Universidad Andrews en el tiempo cuando escribió el libro, abogó por cambios en la percepción de la misión y cómo llevarla a cabo.

Veinticinco años más tarde, Dybdahl, director del Departamento de Misión Mundial en el Seminario Teológico Adventista, encomió el programa de Misión Global pero señaló que vastas porciones del mundo, primariamente la población islámica y la budista, todavía permanecían casi impermeables al cristianismo en general y al adventismo en particular. Los colaboradores del libro de Dybdahl urgieron a los adventistas a recordar mientras computaban sus éxitos que debieran reconocer que sus diez millones de miembros no estaban uniformemente extendidos alrededor del globo y que debieran tener presente la magnitud del aspecto no completado de su misión. El libro implicaba que el hecho de apenas haber dejado una marca en algunas partes del mundo no significaba que la comisión evangélica era una imposibilidad.

Si durante la década de 1950 el adventismo experimentó una revolución respecto a su actitud hacia cuestiones intelectuales, pasó por otra en la década de 1990 con referencia a su visión de la misión. Oosterwal pidió un cambio. Su

libro no produjo el programa de Misión Global, pero Misión Global respondió a sus argumentos. Este programa, concebido en la década de 1980 por la presidencia de Neal Wilson y lanzado en la de 1990 durante la era de Robert Folkenberg, fue una revisión completa de la metodología de la misión de la iglesia y de la medición de sus avances. Reexaminando estos cambios, Dybdahl urgió a la iglesia a una creatividad aun más audaz. Todo esto representó un cambio de los procesos para cumplir la misión original, no un cambio de la misión en sí.

Uno de los aspectos del cambio digno de notarse fue que el cambio en sí afectó a la iglesia con diferentes niveles de intensidad. Probablemente los sectores de la iglesia con gente blanca absorbieron el mayor impacto del secularismo, del debate sobre los fundamentos y del congregacionalismo. Los sectores de la iglesia con gente de tez más oscura eran más conscientes de algunos problemas sociales. Pero la tecnología y los niveles crecientes de alfabetización y de profesionalismo que estaban transformando el planeta en una aldea global, también estaban contribuyendo a una iglesia global, y la difusión de los problemas a los rincones de la iglesia mundial se volvió cada vez más común.

Quizás debido al tamaño de la denominación, tal vez a causa de la diversidad étnica de la iglesia, posiblemente como resultado de las luchas teológicas que ocurrieron después de 1970, los adventistas que se encontraban en los umbrales del siglo XXI parecían verse a sí mismos en forma más objetiva que lo que sus antepasados habían podido hacerlo. Mientras que la condición de ser miembro de la iglesia era todavía una experiencia muy personal, los adventistas parecían ser capaces de separar los ideales y las enseñanzas de la iglesia de los instrumentos a veces demasiado humanos que dirigían la iglesia. La iglesia estaba constituida por seres humanos, pero los adventistas parecían aceptar con más ecuanimidad el hecho de que ellos no eran la fuente del poder de la iglesia.

Durante gran parte de su historia la Iglesia Adventista se sintió en pie de lucha por estar separada de la corriente principal del cristianismo. Doctrinas como el séptimo día como día de reposo, el santuario y el estado de los muertos combinadas con el ministerio de Elena de White y un estilo de vida conservador colocaron a los adventistas aparte. Se encontraron en una constante actitud de autodefensa debido a un ambiente no amigable. En los años finales del siglo XX la iglesia todavía se encontraba en lucha, pero más por asuntos internos que externos. La cuestión multifacética del pluralismo —la solución de problemas teológicos, la continuación de tradiciones sobre el estilo de vida, y cómo arreglar problemas sociales— probablemente se había convertido en una amenaza mayor para la unidad de la iglesia que los problemas externos.

A pesar de sus problemas, los adventistas, incluyendo a los dirigentes de la iglesia, generalmente sentían más optimismo que desesperación. Al prepararse para ingresar en el siglo XXI, comprendían que la iglesia no carecía de defectos, pero creían que sus diez millones de miembros no eran una circunstancia fortuita. De todas las diferentes ramas del movimiento millerita ninguna había sobrevivido tan bien el Gran Chasco como el grupo pequeño, casi oscuro, que se convirtió en los adventistas. Continuaron predicando con convicción que en su debido momento Jesús volvería a esta tierra, que renovaría todas las cosas, y que presentaría a su pueblo ante el Padre, sin mancha ni arruga porque estaban cubiertos por su sangre expiatoria. En su esencia, éste era todavía el mensaje de 1844.

Lecturas sugerentes para este tema

Punto de vista general:

Malcolm Bull y Keith Lockhart, *Seeking a Sanctuary: Seventh-day Adventism and the American Dream* (1989), es una mirada al adventismo como creador de un estilo de vida diferente de la corriente principal de la cultura estadounidense.

George Knight, *Millennial Fever and the End of the World* (1994), presenta en el capítulo 15 un análisis que estimula el pensamiento respecto al estatus del adventismo en la década de 1990 en comparación con sus orígenes.

Harold Bloom, *The American Religion* (1992), es un comentario interesante sobre el adventismo hecho por un no adventista que describe al adventismo como una religión de salud en el capítulo 8, "Seventh-day Adventism: Health, Prophecy, and Ellen White".

Paul Conkin, *American Originals: Homemade Varieties of Christianity* (1997), en contraste con Bloom, ve al adventismo como una iglesia con un mensaje apocalíptico en la periferia del evangelicalismo, pero con un fuerte mensaje de salud.

Russell Staples, "Adventism", in *The Variety of American Evangelicalism* (1991), Donald W. Dayton y Robert K. Johnston, eds., pp. 57-71, explica cómo el adventismo difiere de comuniones evangélicas contemporáneas.

DATOS CRONOLÓGICOS

1826 La primera de las conferencias de Albury, en la que se discutió la segunda venida de Cristo.
1827 Elena G. Harmon nace en Gorham, Maine.
1831 Guillermo Miller comienza a predicar.
1839 Joshua Himes comienza a proclamar el inminente advenimiento.
1840 Comienza a publicarse *The Signs of the Times.*
Se celebra la primera Conferencia General de creyentes adventistas.
1842 Jaime White comienza a predicar.
1844 El Gran Chasco.
Rachel Preston introduce la verdad del sábado.
Hiram Edson introduce la verdad del santuario.
1845 Elena Harmon presenta su primera visión.
José Bates comienza a guardar el sábado.
1848 Primera reunión general de observadores del sábado celebrada en Rocky Hill, Connecticut.
1849 Por primera vez se publica *Present Truth.*
Primer número de *Second Advent Review and Sabbath Herald.*
Muerte de Guillermo Miller.
Publicación del primer himnario adventista.
1852 Una prensa de mano Washington se usa en Rochester, Nueva York.
Primer número de *The Youth's Instructor.*
1853 Se organizan las primeras escuelas sabáticas regulares.
Martha Byington inicia la primera escuela de iglesia adventista.
1854 Loughborough y Cornell dirigen la primera reunión bajo carpa en Battle Creek.
Primera venta de literatura denominacional.
1859 Se adopta el plan de financiación de "benevolencia sistemática".
1860 Se adopta el nombre "Adventista del Séptimo Día".
1861 Por primera vez se organizan formalmente las iglesias.
Se organiza la Asociación de Michigan, la primera Asociación.
1863 Organización de la Asociación General con veinte delegados procedentes de seis asociaciones.
1865 Primera publicación de salud, *How to Live.*
1866 Publicación de la revista *Health Reformer.*
Se inaugura en Battle Creek el Instituto de Reforma de la Salud.
1868 Se organiza en South Lancaster, Massachusetts, la primera sociedad misionera y de folletos de carácter local.
Primer campestre o congreso general celebrado en Wright, Michigan.
1872 Se abre la primera escuela denominacional bajo G. H. Bell.
Se publica el primer periódico extranjero, *Advent Tidende.*
1874 Se establece el Colegio de Battle Creek.
Se publica el primer número de *Signs of the Times* en Oakland, California.
Se envía al primer misionero al extranjero, J. N. Andrews.
1875 Se constituye legalmente la Pacific Press Publishing Association.
1878 Se construye el tabernáculo de Battle Creek.
1879 Primera Sociedad de Jóvenes local en Hazelton, Michigan.

1881	Muerte de Jaime White.
	Comienza la primera obra de colportaje.
1882	George A. King vende el primer libro de colportaje.
1883	Muerte de J. N. Andrews en Suiza.
	Se publica el primer *Yearbook* de la denominación.
1884	Primera escuela preparatoria para enfermeras de la denominación en Battle Creek.
1885	Haskell y Corliss y otros navegan a Australia.
	Elena de White va a Europa.
1887	Se envían los primeros misioneros al África.
	Abram La Rue va a China como misionero de sostén propio.
1888	Jones y Waggoner presentan el tema de la "justificación por la fe" en el congreso de la Asociación General.
1889	Se forma la Asociación Nacional de Libertad Religiosa.
	Se forma la Junta de Misiones Extranjeras.
1890	La travesía del *Pitcairn*.
1891	Elena de White y sus acompañantes visitan Australia.
1894	Se establece la Escuela de Avondale, en Australia.
	Se organiza la primera Unión, en Australia.
1896	Se inaugura el Colegio Médico Misionero Norteamericano.
	Se inaugura la Escuela Preparatoria Manual en Oakwood.
1899	Se inaugura la Christian Record Braille Foundation.
1901	Se funda una red mundial de uniones.
	Se instituye la financiación por presupuesto.
	Se establece la Southern Publishing Association.
1902	Los edificios del Sanatorio y de la Review se queman en Battle Creek.
	El Colegio de Battle Creek se traslada a Berrien Springs, Michigan.
1903	La sede mundial de la iglesia se traslada a Washington, D.C.
	Jasper Wayne comienza el trabajo de Recolección.
1905	Se establece el Sanatorio de Loma Linda.
1906	Se quema el edificio de la Pacific Press.
1908	Por primera vez se publica el Calendario Anual de la Devoción Matutina.
1910	Se inaugura el Colegio de Evangelistas Médicos (ahora Universidad de Loma Linda).
	La Asociación General establece el fondo de mantenimiento (jubilación).
1911	Las ofrendas de la Escuela Sabática llegan a un millón de dólares.
1913	La Asociación General adopta un sistema de divisiones mundiales.
1915	Muere Elena de White a los 87 años.
1919	Se establece el sistema de ofrendas de cumpleaños para abrir obra nueva.
1924	Muerte de J. N. Loughborough, el último de los primeros pioneros.
1934	Se abre el Seminario Teológico Adventista.
1935	Se establece Loma Linda Foods.
1942	Primera transmisión nacional de *Voice of Prophecy*.
1945	Se forman las primeras asociaciones regionales.
1950	Comienza la teledifusión de *Faith for Today*.
1957	Se organiza la Universidad de Potomac (ahora Universidad Andrews).

1961	Se forma la Universidad de Loma Linda (previamente Colegio de Evangelistas Médicos y Colegio de La Sierra).
1966	Se establece el Instituto de Misión Mundial.
1971	Se lanza la Radio Mundial Adventista (AWR, sigla en inglés).
1973	Se establece en Montemorelos, México, la segunda Escuela de Medicina adventista.
1975	El primer congreso de la Asociación General fuera de Norteamérica se celebra en Viena, Austria.
1976	Se forma el Comité de Asia Oriental.
1979	La División Interamericana se convierte en la División más grande del mundo.
1980	Se adoptan 27 creencias fundamentales.
1985	Se lanza el programa para establecer la estación AWR en Guam.
1987	El Instituto Internacional Adventista de Estudios Avanzados se inaugura en Filipinas.
	La División Interamericana llega a ser la primera División del mundo en llegar a una feligresía de un millón de miembros.
1989	Las nuevas oficinas centrales de la Asociación General se trasladan a Silver Spring, Maryland.
1990	Se adopta el programa de Misión Global.
	Se forma la División Euro-Asiática (ex Unión Soviética).
	La División Norteamericana corta lazos administrativos con la Asociación General.
1991	Las uniones blanca y negra se fusionan en Sudáfrica.
1995	Se lanza el evangelismo satelital.
1999	Jan Paulsen, el segundo europeo en ser elegido presidente de la Asociación General.

Presidentes de la Asociación General de los Adventistas del Séptimo Día

1.	John Byington	1863-1865
2.	Jaime White	1865-1867
3.	J. N. Andrews	1867-1869
4.	Jaime White	1869-1871
5.	George I. Butler	1871-1874
6.	Jaime White	1874-1880
7.	George I. Butler	1880-1888
8.	O. A. Olsen	1888-1897
9.	G. A. Irwin	1897-1901
10.	A. G. Daniells	1901-1922
11.	W. A. Spicer	1922-1930
12.	C. H. Watson	1930-1936
13.	J. L. McElhany	1936-1950
14.	W. H. Branson	1950-1954
15.	R. R. Figuhr	1954-1966
16.	Robert H. Pierson	1966-1979
17.	Neal C. Wilson	1979-1990
18.	R. S. Folkenberg	1990-1999
19.	Jan Paulsen	1999-

Secretarios de la Asociación General de los Adventistas del Séptimo Día

1.	Uriah Smith	1863-1873
2.	Sidney Brownsberger	1873-1874
3.	Uriah Smith	1874-1876
4.	C. W. Stone	1876-1877
5.	Uriah Smith	1877-1881
6.	A. B. Oyen	1881-1883
7.	Uriah Smith	1883-1888
8.	Daniel T. Jones	1888-1891
9.	W. A. Colcord	1891-1893
10.	L. T. Nicola	1893-1897
11.	L. A. Hoopes	1897-1901
12.	H. E. Osborne	1901-1903
13.	W. A. Spicer	1903-1922
14.	A. G. Daniells	1922-1926
15.	C. K. Meyers	1926-1933
16.	M. E. Kern	1933-1936
17.	E. D. Dick	1936-1952
18.	D. E. Rebok	1952-1954
19.	W. R. Beach	1954-1970
20.	Clyde O. Franz	1970-1980
21.	G. Ralph Thompson	1980-2000
22.	Matthew Bediako	2000-

Tesoreros de la Asociación General de los Adventistas del Séptimo Día

1.	E. S. Walker	1863-1865
2.	I. D. Van Horn	1865-1868
3.	J. N. Loughborough	1868-1869
4.	E. S. Walker	1869-1870
5.	G. H. Bell	1870-1871
6.	Adelia P. Van Horn	1871-1873
7.	E. B. Gaskill	1873-1874
8.	Harmon Lindsay	1874-1875
9.	Fredericka House	1875-1876
10.	Uriah Smith	1876-1877
11.	Minerva Chapman	1877-1883
12.	A. R. Henry	1883-1888
13.	Harmon Lindsay	1888-1893
14.	W. H. Edwards	1893-1897
15.	A. G. Adams	1897-1900
16.	H. M. Mitchell	1900-1903
17.	I. H. Evans	1903-1909
18.	W. T. Knox	1909-1922
19.	J. L. Shaw	1922-1936
20.	W. E. Nelson	1936-1950
21.	C. L. Torrey	1950-1966
22.	K. H. Emmerson	1966-1980
23.	L. L. Butler	1980-1985
24.	Donald F. Gilbert	1985-1995
25.	Robert L. Rawson	1995-

BIBLIOGRAFÍA

LIBROS

Las fuentes que se agregaron para la edición revisada están marcadas con un asterisco (*).

Ahlstrom, Sydney. *A Religious History of the American People.* New Haven: Yale University Press, 1972.

*Alexander, Noble con Kay Rizzo. *I Will Die Free!* Nampa, Id.: Pacific Press Publishing Association, 1991.

Amundsen, Wesley. *The Advent Message in Inter-America.* Washington, D. C.: Review and Herald Publishing Association, 1947.

*Anderson, Godfrey T. *Spicer, Leader with the Common Touch.* Washington, D. C: Review and Herald Publishing Association, 1983.

*_______. *Outrider of the Apocalypse.* Mountain View, Calif.: Pacific Press Publishing Association, 1972.

Anderson, W. H. *On the Trail of Livingstone.* Mountain View, Calif.: Pacific Press Publishing Association, 1919.

Andrews, E. *The People Called Shakers.* Nueva York: Dover Publications, Inc., 1963.

Andrews, John N. *History of the Sabbath and the First Day of the Week.* Washington, D. C.: Review and Herald Publishing Association, 1861.

Andross, E. E. *A More Excellent Ministry.* Mountain View, Calif.: Pacific Press Publishing Association, 1912.

Andross, Matilda Erickson. *Missionary Volunteers and Their Work.* Washington, D. C.: Review and Herald Publishing Association (s.f.).

*Bacchiocchi, Samuele. *From Sabbath to Sunday.* Rome: Pontifical Gregorian University, 1977.

*_______. *The Sabbath Under Crossfire.* Berrien Springs, Mich.: Biblical Perspectives, 1999.

*_______. *Women in the Church.* Berrien Springs, Mich.: Biblical Perspectives, 1987.

Bailey, A. *The Gospel in Hymns.* Nueva York: Charles Scribner's Sons, 1952.

*Bailey, Brad y Darden, Bob. *Mad Man in Waco.* Waco, Tex.: WRS Publishing, 1993.

*Baker, Delbert, comp. *Telling the Story: an Anthology on the Development of the Black SDA Work.* Loma Linda, Calif.: Loma Linda University Printing Services, 1996.

*_______. *The Unknown Prophet.* Washington, D. C.: Review and Herald Publishing Association, 1987.

Ballenger, Albion F. *Cast Out for the Cross of Christ.* Riverside, Calif.: (s.f.).

*Barkun, Michael. *Crucible of the Millennium.* Syracuse: Syracuse University Press, 1986.

Bates, José. *Second Advent Way Marks and High Heaps.* New Bedford, Mass.: Benjamin Lindsey, 1845.

Beach, Bert B. *Vatican II: Bridging the Abyss.* Washington, D. C.: Review and Herald Publishing Association, 1968.

_______. *Ecumenism: Boon or Bane?* Washington, D. C.: Review and Herald Publishing Association, 1974.

Bellah, Charles G. *Trying the Spirits: Rowenism Weighed and Wanting.* Topeka, Kansas: Kansas Conference of S.D.A., 1923.

Bernett, C. A. *History of Manual and Industrial Education up to 1870.* Peoria, Ill.: Manual Arts Press, 1926.

Biblical Research Committee, General Conference of Seventh-day Adventists. *The Brinsmead Agitation.* Washington, D. C.: Review and Herald Publishing Association, 1969.

Billington, R. *The Protestant Crusade 1800-1860: A Study of the Origins of American Nativism.* Nueva York: Macmillan Co., 1938.

Blakely, William A., ed. *American State Papers Bearing on Sunday Legislation.* Nueva York: National Religious Liberty Association, 1911.
Bliss, Sylvester. *Memoirs of William Miller.* Boston: Joshua V. Himes, 1853.
*Bloom, Harold. *The American Religion.* Nueva York: Simon & Schuster, 1992.
Boucher, Sharon. *Luther Warren, Man of Prayer and Power.* Washington, D. C.: Review and Herald Publishing Association, 1959.
Branson, William H. *Missionary Adventures in Africa.* Washington, D. C.: Review and Herald Publishing Association, 1927.
*Brinsmead, Robert J. *Judged by the Gospel.* Fallbrook, Calif.; Verdict Publications, 1980.
Brock, P. *Pacifism in the United States.* Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1968.
Brodie, F. *No Man Knows My History: The Life of Joseph Smith the Mormon Prophet.* Toronto: Ryerson Press, 1946.
Brown, R. *The Story of Liga* (s.f.).
Brown, Walter H. *Brown Exposes Ballenger.* Nashville, Tenn.: Southern Publishing Association, 1936.
Brown, Walton J., comp. *Chronology of Seventh-day Adventist Education.* Washington, D. C.: Department of Education, General Conference of Seventh-day Adventists, 1972.
*_______. *Patterns of Seventh-day Adventist Education: Century of Adventist Education 1872-1972.* Washington, D. C.: Department of Education, General Conference of Seventh-day Adventists, 1972.
*Bruinsma, Reinder. *Please Come Back.* Sin publicador, 1999.
*Bull, Malcolm y Keith Lockhart. *Seeking a Sanctuary: Seventh-day Adventism and the American Dream.* San Francisco: Harper & Row, 1989.
Burke, P., ed. *Sarpi.* Nueva York: Simon and Schuster, 1967.
Butler, George I.*The Law in the Book of Galatians.* Battle Creek, Mich.: Review and Herald Publishing Association, 1886.
_______. *Leadership.* Battle Creek, Mich.: General Conference of Seventh-day Adventists, 1873.
Cadwallader, E. M. *A History of Seventh-day Adventist Education.* Lincoln, Neb.: Union College Press, 1958.
Canright, D. M. *Life of Mrs. E. G. White.* Cincinnati: Standard Publishing Co., 1919.
*de Carmargo Vieira, Ruy Carlos. *Vida e Obra de Guilherme Stein, Jr.* São Paulo, Brasil: Casa Publicadora Brasileira, 1995.
Cason, Virginia. *H. M. S. Richards: Man Alive!* Glendale, Calif.: Freedom House, 1974.
Christensen, Alta H. *Heirs of Exile.* Washington, D. C.: Review and Herald Publishing Association, 1955.
Christian, Lewis H. *The Aftermath of Fanaticism or a Counterfeit Reformation?* (s.f.)
_______. *The Fruitage of Spiritual Gifts.* Washington, D. C.: Review and Herald Publishing Association, 1947.
_______. *Sons of the North and Their Share in the Advent Movement.* Mountain View, Calif.: Pacific Press Publishing Association, 1942.
*Christman, Don R. *Savage Fire.* Washington, D. C.: Review and Herald Publishing Association, 1961.
Clark, Harold. *Crusader for Creation.* Mountain View, Calif.: Pacific Press Publishing Association, 1966.
*_______. *Genes and Genesis.* Mountain View, Calif.: Pacific Press Publishing Association, 1940.
*_______. *Genesis and Science.* Nashville, Tenn.: Southern Publishing Association, 1967.
*_______. *The Battle Over Genesis.* Washington, D. C.: Review and Herald Publishing Association, 1977.
Clark, Jerome. *1844.* Nashville: Southern Publishing Association, 1968.
*Clark, Robert E. D. *Science & Christianity: a Partnership.* Mountain View, Calif.: Pacific

Press Publishing Association, 1972.
Clough, Caroline L. *His Name Was David*, Washington, D. C.: Review and Herald Publishing Association, 1955.
*Coffin, Harold. *Creation, Accident or Design?* Washington, D. C.: Review and Herald Publishing Association, 1969.
*_______ con Robert H. Brown. *Origin by Design.* Washington, D. C.: Review and Herald Publishing Association, 1983.
*Conkin, Paul K. *American Originals: Homemade Varieties of Christianity.* Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1997.
Conradi, Ludwig R. *The Founders of the Seventh-day Adventist Denomination.* Plainfield, N. J.: American Sabbath Tract Society, 1939.
Cormack, James E. *Isles of Solomon.* Washington, D. C.: Review and Herald Publishing Association, 1944.
**Creencias de los Adventistas del Séptimo Día. Una Exposición Bíblica de las 27 Doctrinas Fundamentales.* Asociación Ministerial de la Asociación General de los Adventistas del Séptimo Día. Boise, Id.: Pacific Press Publishing Association, 1988.
Crisler, Clarence C. *China's Borderlands and Beyond.* Washington, D. C.: Review and Herald Publishing Association, 1937.
_______. *Organization: Its Character, Purpose, Place, and Development in the Seventh-day Adventist Church.* Washington, D. C.: Review and Herald Publishing Association, 1938.
*Crisler, C. C., ed. *Life of Joseph Bates: an Autobiography.* Washington, D. C: Review and Herald Publishing Association, 1927.
Cross, W. *The Burned-over District.* Ithaca, Nueva York; Cornell University Press, 1950.
Damsteegt, P. Gerard. *Foundations of the Seventh-day Adventist Message and Mission.* Grand Rapids, Mich.; Eerdmans, 1977.
Daniells, Arthur G. *The Abiding Gift of Prophecy.* Mountain View, Calif.: Pacific Press Publishing Association, 1936.
*Dayton, Donald y Johnston, Robert, eds. *The Variety of American Evangelicalism.* Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1991.
deFluiter, Henry. *Songs of Victory.* Los Angeles: Voice of Prophecy, 1966.
Delafield, D. A. *Ellen G. White in Europe, 1885-1887.* Washington, D. C.: Review and Herald Publishing Association, 1975.
Dick, Everett N. *Union: College of the Golden Cords.* Lincoln, Neb.: Union College Press, 1967.
_______. *Founders of the Message.* Washington, D. C.: Review and Herald Publishing Association, 1938.
*Doan, Ruth Alden. *The Miller Heresy, Millenialism, and American Culture.* Filadelfia: Temple University Press, 1987.
*Douglass, Herbert E. *Mensajera del Señor. El ministerio profético de Elena G. de White.* Nampa, Id.: Pacific Press Publishing Association, 2000.
_______. *What Ellen White Has Meant to Me.* Washington, D. C.: Review and Herald Publishing Association, 1973.
Douty, Norman F. *The Case of D. M. Canright.* Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, 1964.
Dumond, D. *Antislavery: The Crusade for Freedom in America.* Nueva York: Norton and Company, Inc., 1966.
*Dunton, Hugh y otros, eds. *Heirs of the Reformation: the Story of the Seventh-day Adventist Church in Europe.* Grantham, England: Stanborough Press, Ltd., 1997.
*_______, Pfeiffer, Baldur Ed y Shantz, Borge, eds. *Adventist Missions Facing the 21st Century: a Reader.* Nueva York; Peter Lang, 1990.
*Dybdahl, Jon L., ed. *Adventist Mission in the 21st Century.* Hagerstown, Md.: Review and Herald Publishing Association, 1999.
*Edwards, Robert E. *H. M. S. Richards.* Hagerstown, Md.: Review and Herald Publishing

Association, 1998.
Eldridge, Retha H. *Bombs and Blessings.* Washington, D. C.: Review and Herald Publishing Association, 1946.
_______. *From the Rising Son.* Washington, D. C.: Review and Herald Publishing Association, 1963.
*Elineema, K. B., ed. *Development of de SDA Church in Eastern Africa.* Dar es Salaam: Dar es Salaam University Press, 1995.
Emmerson, Kenneth H. *Financing a World Church.* Washington, D. C.: Review and Herald Publishing Association, 1969.
Enoch, George F. *The Advent Message in the Sunny Caribbean.* Port of Spain, Trinidad: Watchman Publishing Company, 1907.
Evans, Donna J. *Mosaic of Adventure.* Nashville, Tenn.: Southern Publishing Association, 1976.
_______. *From Japan With Love.* Mountain View, Calif.: Pacific Press Publishing Association, 1973.
*Fernando, R. S. *The Isles Shall Not Wait: the Story of Seventh-day Adventists in Sri Lanka.* Colombo, Sri Lanka: Associated Newspapers of Ceylon, Ltd. [1987?].
Ford, Herbert. *Affair of the Heart.* Nashville, Tenn.; Southern Publishing Association, 1970.
*_______. *Flee the Captor.* Nashville, Tenn.: Southern Publishing Association, 1966.
_______. *For the Love of China.* Mountain View, Calif.: Pacific Press Publishing Association, 1971.
Foy, William E. *The Christian Experience of William E. Foy.* Portland, Maine: Pearson, 1845.
Froom, LeRoy E. *Finding the Lost Prophetic Witnesses.* Washington, D. C.: Review and Herald Publishing Association, 1946.
_______. *Movement of Destiny.* Washington, D. C.: Review and Herald Publishing Association, 1971.
_______. *Prophetic Faith of Our Fathers.* Washington, D. C.: Review and Herald Publishing Association, 1950.
Gale, Robert. *The Urgent Voice.* Washington, D. C: Review and Herald Publishing Association, 1975.
Gaustad, Edwin, ed. *The Rise of Adventism.* Nueva York: Harper and Row, 1975.
General Conference Committee of Seventh-day Adventists. *A Statement Refuting Charges Made by A. T. Jones Against the Spirit of Prophecy and the Plan of Organization of the S.D.A. Denomination.* Washington, D. C.: Review and Herald Publishing Association, 1906.
_______. *Claims Disproved.* Washington, D. C.: Review and Herald Publishing Association, 1920.
_______. *Further Statements About Claims Disproved.* Washington, D. C.: Review and Herald Publishing Association, 1922.
_______. *Darkness or Light, Which?* Washington, D. C.: Review and Herald Publishing Association, 1924.
General Conference Youth Department. *MV Taskforce Training Manual.* Washington, D. C.: Review and Herald Publishing Association, 1974.
Gibbon, Edward. *Decline and Fall of the Roman Empire.* 5 tomos. Nueva York: Harper and Brothers, 1900.
*Gish, Ira y Christman, Harry. *Madison, God's Beautiful Farm; the E. A. Sutherland Story.* Mountain View, Calif.: Pacific Press Publishing Association, 1979.
Graybill, Ronald. *Mission to Black America.* Mountain View, Calif.: Pacific Press Publishing Association, 1971.
_______. *E. G. White and Church Race Relations.* Washington, D. C.: Review and Herald Publishing Association, 1970.
*Greenleaf, Floyd. *The Seventh-day Adventist Church in Latin America and the Caribbean*, 2

tomos. Berrien Springs, Mich.: Andrews University Press, 1992.
*Habada, Patricia y Brillhart, Rebecca Frost, eds. *The Welcome Table: Setting a Place for Ordained Women.* Langley Park, Md.: TEAMPress, 1995.
Hagstotz, Gideon D. *The Seventh-day Adventists in the British Isles, 1878-1933.* Lincoln, Neb.: Union College Press, 1936.
*Halliwell, Leo B. *Light Bearer to the Amazon.* Nashville, Tenn.: Southern Publishing Association, 1945.
_______. *Light in the Jungle.* Nashville, Tenn.: Southern Publishing Association, 1959.
Hansen, Louis A. *From So Small a Dream.* Nashville, Tenn.: Southern Publishing Association, 1968.
Hare, Eric B. *Fulton's Footprints in Fiji.* Washington, D. C.: Review and Herald Publishing Association, 1969.
Hare, Reuben. *Fuzzy-Wuzzy Tales.* Washington, D. C.: Review and Herald Publishing Association, 1950.
Harley, M. y Wheeler, R. *Pastor LaRue, the Pioneer.* Washington, D. C.: Review and Herald Publishing Association, 1937.
*Hay, David E. *The Isles No Longer Wait.* Nukualofa, Tonga: el autor, 1988.
*Hegstad, Roland R. *Baseball, Popcorn, Apple Pie, & Liberty.* Washington, D. C.: Review and Herald Publishing Association, 1979.
*Herndon, Booten. *The Seventh-Day: the Story of Seventh-day Adventists.* Nueva York: McGraw-Hill Book Company, 1960.
Hetzell, M. Carol. *The Undaunted: The Story of the Publishing Work of Seventh-day Adventists.* Mountain View, Calif.: Pacific Press Publishing Association, 1967.
*Hewitt, Clyde E. *Midnight and Morning.* Charlotte, N. C.: Ventura Books, 1983.
Historical Sketches of Foreign Missions. Basilea, Suiza: Imprimerie Polyglotte, 1886.
*Hodgen, Maurice, ed. *School Bells & Gospel Trumpets: a Documentary History of Seventh-day Adventist Education in North America.* Loma Linda, Calif.: Adventist Heritage Publications, 1978.
*Hook, Milton Raymond. *Avondale: Experiment on the Dora.* Cooranbong, NSW, Australia: Avondale Academic Press, 1998.
*_______. *Flames Over Battle Creek.* Washington, D. C.: Review and Herald Publishing Association, 1977.
Howell, J. M. *Surely God Led.* Mountain View, Calif.: Pacific Press Publishing Association, 1973.
Hygienic Family Almanac. 1875.
**Images 1893-1993: the Seventh-day Adventist Church in Southern Asia.* Pune, India: Oriental Watchman Publishing House, 1993.
Johns, Warren L. y Utt, Richard, eds. *The Vision Bold.* Washington, D. C.: Review and Herald Publishing Association, 1977.
Johnson, Carrie. *I Was Canright's Secretary.* Washington, D. C.: Review and Herald Publishing Association, 1971.
*Johnsson, William. *The Fragmenting of Adventism.* Boise, Id.: Pacific Press Publishing Association, 1995.
Jones, A. T. *Final Word and a Confession* (s. f.).
Jones, Alonzo T. *Some History, Some Experiences, and Some Facts* (s. p.), 1906.
Justiss, Jacob. *Angels in Ebony.* Toldeo, Ohio; Jet Printing Service, 1975.
Kellogg, John H. *The Living Temple.* Battle Creek, Mich.: Good Health Publishing Company, 1903.
*Kistler, Robert. *Adventists and Labor Unions in the United States.* Washington, D. C.: Review and Herald Publishing Association, 1984.
Knight, A. *Mississippi Girl.* Nashville, Tenn.: Southern Publishing Association, 1952.

*Knight, George, ed. and comp. *1844 and the Rise of Sabbatarian Adventism.* Hagerstown, Md.: Review and Herald Publishing Association, 1994.

*_______. *A User Friendly Guide to the 1888 Message.* Hagerstown, Md.: Review and Herald Publishing Association, 1998.

*_______, ed. *Early Advent Educators.* Berrien Springs, Mich.: Andrews University Press, 1983.

*_______. *Ellen White's World.* Hagerstown, Md.: Review and Herald Publishing Association, 1998.

*_______. *From 1888 to Apostasy: the Case of A. T. Jones.* Washington, D. C.: Review and Herald Publishing Association, 1987.

*_______. *Meeting Ellen White.* Hagerstown, Md.: Review and Herald Publishing Association, 1996.

*_______. *Millennial Fever and the End of the World: a Study of Millerite Adventism.* Boise, Id.: Pacific Press Publishing Association, 1993.

*_______. *Reading Ellen White.* Hagerstown, Md.: Review and Herald Publishing Association, 1997.

*_______. *Walking With Ellen White.* Hagerstown, Md.: Review and Herald Publishing Association, 1999.

*Knight, Jennifer y otros. *The Adventist Woman in the Secular World: Her Ministry and Her Church.* División del Sur del Pacífico de los Adventistas del Séptimo Día, 1991.

*Knott, Ronald Alan. *The Makings of a Philanthropic Fundraiser.* San Francisco: Jossey-Bass Publishers, 1992.

Krum, Nathaniel. *Charles A. Longacre, Champion of Religious Liberty.* Washington, D. C.: Review and Herald Publishing Association, 1959.

_______. *The MV Story.* Washington, D. C.: Review and Herald Publishing Association, 1963.

Kubrock, D. *Light Through the Shadows.* Washington, D. C.: Review and Herald Publishing Association, 1953.

*Kulakov, Mikhail. *God's Soviet Miracles.* Boise, Id.: Pacific Press Publishing Association, 1993.

*Land, Gary, ed. *Adventism in America.* Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1986.

*_______, ed. *The World of Ellen White.* Hagerstown, Md.: Review and Herald Publishing Association, 1987.

Latourette, K. A. *History of the Expansion of Christianity.* 7 tomos. Nueva York: Harper and Brothers, 1937-1945.

Lee, James M. *A Compendium of City-Outpost Evangelism.* Loma Linda, Calif. (s. p.), 1976.

Lehmann, H. H. *The Book in America.* 2ª ed. Nueva York: R. R. Bowker Co., 1952.

*Leonard, Harry. *J. N. Andrews, the Man and the Mission.* Berrien Springs, Mich.: Andrews University Press, 1985.

Lewis, Richard B. *Streams of Light: The Story of the Pacific Press.* Mountain View, Calif.: Pacific Press Publishing Association, 1958.

Little, G. J. *The Descendants of George Little* (s. p.), 1882.

Loewen, Gertrude. *Crusader for Freedom.* Nashville, Tenn.: Southern Publishing Association, 1969.

*Lohne, Alf. *Adventists in Russia.* Washington, D. C.: Review and Herald Publishing Association, 1987.

Lorenz, Felix. *The Only Hope.* Washington, D. C.: Review and Herald Publishing Association, 1976.

Loughborough, John N. *The Great Second Advent Movement.* Nashville, Tenn.: Southern Publishing Association, 1905.

_______. *Rise and Progress of the Seventh-day Adventists.* Battle Creek, Mich.: General Conference Association of Seventh-day Adventists, 1892.

*Mansell, Donald. *Adventists and Armageddon: Have We Misinterpreted Prophecy?* Boise, Id.: Pacific Press Publishing Association, 1999.
*Marsh, Frank. *Studies in Creationism.* Washington, D. C.: Review and Herald Publishing Association, 1950.
Martin, M. y Gelber, L. *Dictionary of American History.* 1965.
Martin, Walter R. *The Truth About Seventh-day Adventists.* Grand Rapids, Mich.: Zondervan Publishing House, 1960.
Maxwell, Arthur S. *Under the Southern Cross.* Nashville, Tenn.: Southern Publishing Association, 1966.
*Maxwell, C. Mervyn. *Magnificent Disappointment.* Boise, Id.: Pacific Press Publishing Association, 1994.
*_______. *Tell It to the World.* Mountain View, Calif.: Pacific Press Publishing Association, 1976.
*Maxwell, Stanley. *The Man Who Couldn't Be Killed.* Boise, Id.: Pacific Press Publishing Association, 1995.
McCumber, Harold O. *Pioneering the Message in the Golden West.* Mountain View, Calif.: Pacific Press Publishing Association, 1946.
Mission Board of S.D.A. *Outline of Mission Fields Entered by S.D.A.* 2ª edición. Washington, D. C.: Mission Board of S.D.A., 1908.
*Mitchell, Colin. *The Case for Creationism.* Alma Park, Grantham, Inglaterra: Autumn House Limited, 1994.
*Mole, Robert L. y Mole, Dale M. *For God and Country: Operation Whitecoat, 1954-1973.* Brushton, N. Y.: Teach Services, Inc., 1998.
Moore, Raymond S. *China Doctor.* Nueva York: Harper Brothers, 1961.
*Murray, Eric John. *A History of the Seventh-day Adventist Church in Trinidad and Tobago, 1891-1981.* Port-of-Spain: College Press, 1982.
Nash, Gerald R. y Parker, L. M. *Investment—The Miracle Offering.* Mountain View, Calif.: Pacific Press Publishing Association, 1965.
Neff, Merlin L. *For God and C.M.E.* Mountain View, Calif.: Pacific Press Publishing Association, 1964.
Nelson, Kathryn J. *Kate Lindsay, M.D.* Nashville, Tenn.: Southern Publishing Association, 1963.
Nichol, Francis D. *Ellen G. White and Her Critics.* Washington, D. C.: Review and Herald Publishing Association, 1951.
*_______. *Reasons for Our Faith.* Washington, D. C.: Review and Herald Publishing Association, 1947.
*_______. *The Midnight Cry.* Washington, D. C.: Review and Herald Publishing Association, 1944.
*Noorbergen, Rene. *Shadow of Terror.* Hagerstown, Md.: Review and Herald Publishing Association, 1990.
*Numbers, Ronald L. *The Creationists.* Nueva York: A. A Knopf, 1992.
*_______. *Prophetess of Health: a Study of Ellen G. White.* Nueva York: Harper & Row, 1976.
*_______ y Butler, Jonathan M., eds. *The Disappointed: Millerism and Millenariarism in the Nineteenth Century.* Bloomington: Indiana University Press, 1987.
Ochs, Daniel y Grace. *The Past and the Presidents.* Nashville, Tenn.: Southern Publishing Association, 1974.
Olsen, M. E. *Origin and Progress of Seventh-day Adventists.* Washington, D. C: Review and Herald Publishing Association, 1925.
Olson, A. V. *Through Crisis to Victory, 1888-1901.* Washington, D. C.: Review and Herald Publishing Association, 1966.
Oosterwal, Gottfried. *Mission: Possible.* Nashville, Tenn.: Southern Publishing Association, 1972.

Oss, John. *Mission Advance in China.* Nashville, Tenn.: Southern Publishing Association, 1949.
*Ott, Helmut. *Perfect in Christ.* Hagerstown, Md.: Review and Herald Publishing Association, 1987.
Our Firm Foundation, un informe de la Conferencia Bíblica de 1952. Washington, D. C.: Review and Herald Publishing Association, 1953.
*Owusu-Mensa, Kofi. *Saturday, God and Adventism in Ghana.* Nueva York: Peter Lang, 1993.
Pacific Union Conference of Seventh-day Adventists. *A Reply to the Shepherd's Rod.* Mountain View, Calif.: Pacific Press Publishing Association, 1934.
Palmer, H. *Joseph Wolff, His Romantic Life and Travels.* Londres: Heath, Cranton Ltd., 1935.
Parker, R. A. *Yankee Saint: John Humphrey Noyes and the Oneida Community.* Nueva York: Putnam's Sons, 1935.
*Paxton, Geoffrey J. *The Shaking of Adventism.* Grand Rapids: Baker Book House, 1977.
*Payne, Viola M. *Tres ángeles sobre Rancho Grande.* Mountain View, Calif.: Pacific Press Publishing Association, 1980.
*Pearson, Michael. *Millennial Dreams and Moral Dilemmas: Seventh-day Adventism and Contemporary Ethics.* Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
Pease, Norval. *By Faith Alone.* Mountain View, Calif.: Pacific Press Publishing Association, 1962.
Peterson, Stella. *It Came in Handy.* Washington, D. C.: Review and Herald Publishing Association, 1969.
*Pfeiffer, Baldur Ed., ed. *Seventh-day Adventist Contributions to East Africa, 1903-1983.* Nueva York: Peter Lang, 1985.
*Philllips, Glenn O. *Over a Century of Adventism, 1884-1991.* Barbados: East Caribbean Conference of SDA, 1991.
Pierson, Robert H. *We Stil Believe.* Washington, D. C.: Review and Herald Publishing Association, 1975.
Plummer, L. Flora. *From Acorn to Oak: A History of the Seventh-day Adventist Sabbath School Work.* Washington, D. C.: Review and Herald Publishing Association, 1910.
*Pohle, Myrtle. *The Truth Seekers: Saga of the Southwest.* Mountain View, Calif.: Pacific Press Publishing Association, 1983.
*Ponomarov, Alexander. *Desperate Escape.* Hagerstown, Md.: Review and Herald Publishing Association, 1999.
Preble, T. M. *Tract, Showing that the Seventh Day Should Be Observed as the Sabbath, Instead of the First Day; "According to the Commandment".* 1845.
Price, George McCready. *The New Geology.* Mountain View, Calif.: Pacific Press Publishing Association, 1923.
_______. *Genesis Vindicated.* Washington, D. C.: Review and Herald Publishing Association, 1941.
Purdon, Rowena E. *That New England School.* South Lancaster, Mass.: College Press, 1956.
*Ratzlaff, Dale. *Sabbath in Crisis.* Applegate, Calif.: Life Assurance Ministries, 1990.
*Rea, Walter T. *The White Lie.* Turlock, Calif.: M & R Publications, 1982.
Reavis, Drury W. *I Remember.* Washington, D. C.: Review and Herald Publishing Association (s. f.).
*Reid, George W. *A Sound of Trumpets: Americans, Adventists, and Health Reform.* Washington, D. C.: Review and Herald Publishing Association, 1982.
Research and Defense Literature Committee, General Conference of S.D.A. *The History and Teaching of Robert Brinsmead.* Washington, D. C.: Review and Herald Publishing Association, 1961.
*Reynolds, Louis B. *We Have Tomorrow: the Story of American Seventh-day Adventists With an African Heritage.* Washington, D. C.: Review and Herald Publishing Association, 1984.

Robertson, John J. *A. G. Daniells, The Making of a General Conference President.* Mountain View, Calif.: Pacific Press Publishing Association, 1977.

Robinson, Dores E. *The Story of Our Health Message.* Nashville, Tenn.: Southern Publishing Association, 1943.

*Robinson, Ella M. *Lighter of Gospel Fires, John N. Loughborough.* Mountain View, Calif.: Pacific Press Publishing Association, 1954.

_______. *S. N. Haskell, Man of Action.* Washington, D. C.: Review and Herald Publishing Association, 1967.

Robinson, Virgil. *James White.* Washington, D. C.: Review and Herald Publishing Association, 1976.

*Roth, Ariel. *Origins: Linking Science and Scripture.* Hagerstown, Md.: Review and Herald Publishing Association, 1998.

*Rowe, David L. *Thunder and Trumpets, 1800-1850.* Chico, Calif.: Scholars Press, 1985.

*Sapiets, Marite. *True Witness: the Story of Seventh-day Adventists in the Soviet Union.* Keston, Kent, England: Keston College, 1990.

Schaefer, Richard A. *Legacy: The Heritage of a Unique International Medical Outreach.* Mountain View, Calif.: Pacific Press Publishing Association, 1977.

Schwarz, Richard W. *John Harvey Kellogg, M.D.* Nashville, Tenn.: Southern Publishing Association, 1970.

*Sears, Clara Endicott. *Days of Delusion.* Boston: Houghton Mifflin, 1924.

*Sepúlveda, Ciro. *Nace un Movimiento.* Montemorelos, México: Pacific Press de México, 1983.

Seventh-day Adventist Defense Literature Committee. *History and Teaching of "The Shepherd's Rod". 1955.*

_______. *Seventh-day Adventists Answer Questions on Doctrine.* Washington, D. C.: Review and Herald Publishing Association, 1957.

Seventh-day Adventist Encyclopedia, ed. revisada. Washington, D. C.: Review and Herald Publishing Association, 1976.

Seventh-day Adventist Yearbook. Office of Archives and Statistics, comp. Washington, D. C.: Review and Herald Publishing Association, 1884-1885, 1887, 1889.

Sixty Years of Progress: Walla Walla College, 1952.

Smith, Uriah. *Las profecías de Daniel y el Apocalipsis.* Mountain View: Pacific Press Publishing Association, 1949.

_______. *The Visions of Mrs. E. G. White.* Battle Creek, Mich.: Steam Press of S.D.A. Publishing Association, 1868.

Southern California Conference of Seventh-day Adventists. *Darkness or Light, Which?*, 1924.

Spalding, Arthur W. *The Men of the Mountains.* Nashville, Tenn.: Southern Publishing Association, 1915.

_______. *Origin and History of Seventh-day Adventists.* Washington, D. C.: Review and Herald Publishing Association, 1961.

_______. *Who is the Greatest?* Mountain View, Calif.: Pacific Press Publishing Association, 1941.

*Spear, Ron. *Adventism In Crisis.* Eatonville, Wash.: Hope International, 1987.

*_______. *The Waymarks of Adventism.* Eatonville, Wash.: Hope International, 1988.

*_______. *Will the Real Seventh-day Adventist Please Stand Up.* Eatonville, Wash.: Hope International, 1987.

Spicer, William A. *Certainties of the Advent Movement.* Washington, D. C.: Review and Herald Publishing Association, 1929.

_______. *Our Story of Missions.* Mountain View, Calif.: Pacific Press Publishing Association, 1921.

_______. *Pioneer Days of the Advent Movement.* Washington, D. C.: Review and Herald Publishing Association, 1941.

_______. *The Spirit of Prophecy in the Advent Movement.* Washington, D. C.: Review and Herald Publishing Association, 1937.

Spirit of Prophecy Committee, General Conference of S.D.A. *Testimony Countdown.* Mountain View, Calif.: Pacific Press Publishing Association, 1976.

Stahl, Fernando A. *In the Land of the Incas.* Mountain View, Calif.: Pacific Press Publishing Association, 1920.

*Standish, Russell R. y Standish, Colin B. *Adventism Challenged: the Gathering Storm.* Rapidan, Va.: Historic Truth Publications [1980?].

*_______. *Adventism Challenged: The Storm Breaks.* Brisbane, Australia: Hartland Institute Publications, 1986.

*_______. *Adventism Imperiled: Education in Crisis.* Rapidan, Va.: Historic Truth Publications, 1984.

*_______. *Adventism Jeopardized: Home, Family, and Emotional Stability.* Rapidan, Va.: Historic Truth Publications 1984.

*_______. *Adventism Proclaimed: The Gospel of Jesus Christ.* Rapidan, Va.: Hartland Publications, 1988.

*_______. *Adventism Unveiled: The Biblical Message of Christ's Sanctuary Ministry.* Rapidan, Va.: Historic Truth Publications, 1984.

*_______. *Deceptions of the New Theology.* Hartland, Va.: Hartland Publications, 1989.

*_______. *Keepers of the Faith.* Rapidan, Va.: Hartland Publications, 1988.

*Steele, Allen. *Loud Let It Ring! Adventist World Radio.* Boise, Id.: Pacific Press Publishing Association, 1996.

Stewart, A. G. *In Letters of Gold.* Mountain View, Calif.: Pacific Press Publishing Association, 1973.

_______. *Trophies from Cannibal Isles.* Washington D. C.: Review and Herald Publishing Association, 1956.

*Strand, Kenneth A., ed. *The Sabbath in Scripture and History.* Washington, D. C.: Review and Herald Publishing Association, 1982.

Sutton, Arthur E. *The Heart Menders.* Nashville, Tenn.: Southern Publishing Association, 1965.

*Syme, Eric. *A History of SDA Church-State Relations in the United States.* Mountain View, Calif.: Pacific Press Publishing Association, 1973.

*Taylor, Charles, Yost, Donald F., y Sahlin, Monte, eds. *Global Mission Databook, 1990.* Silver Spring, Md.: Global Mission Committee, General Conference of the Seventh-day Adventist Church, 1991.

*Thompson, Alden. *Inspiration: Hard Questions, Honest Answers.* Hagerstown, Md.: Review and Herald Publishing Association, 1991.

Town, Nelson Z. y otros. *The Publishing Department Story.* Washington, D. C.: Review and Herald Publishing Association, 1927.

Tyler, A. *Freedom's Ferment.* Gloucester, Mass.: Peter Smith, 1962.

United States Bureau of Census. *Religious Bodies: 1906.* Washington, D. C.: Government Printing Office, 1910.

Utt, Richard. *Harris and the Pines.* Mountain View, Calif.: Pacific Press Publishing Association, 1967.

Utt, Walter C. *A Mountain, A Pickax, a College.* Angwin, Calif.: Alumni Association of Pacific Union College, 1968.

*Valentine, Gilbert M. *The Shaping of Adventism.* Berrien Springs, Mich.: Andrews University, 1992.

*Vande Vere, E. K. *Rugged Heart.* Nashville, Tenn.: Southern Publishing Association, 1979.

_______, comp. *Windows.* Nashville, Tenn.: Southern Publishing Association, 1975.

_______. *The Wisdom Seekers.* Nashville, Tenn.: Southern Publishing Association, 1972.

*Van Dolson, Leo, comp. *Our Real Roots.* Washington, D. C.: Review and Herald Publishing

Association, 1979.
*Vandeman, George E. *My Dream.* Boise, Id.: Pacific Press Publishing Association, 1995.
*Viera, Juan Carlos. *La voz del Espíritu.* Nampa, Id.; Pacific Press Publishing Association, 1998.
*Vyhmeister, Nancy, ed. *Women in Ministry: Biblical and Historical Perspectives.* Berrien Springs, Mich.: Andrews University Press, 1998.
*Vyhmeister, Werner. *Misión de la Iglesia Adventista.* Entre Ríos, Argentina: Imprenta del Colegio Adventista del Plata, 1980.
Waggoner, Ellet J. *Christ and His Righteousness.* Nashville, Tenn.: Southern Publishing Association, 1972.
_______. *Confession of Faith.* Panfleto, 1916 (?).
_______. *The Glad Tidings.* Mountain View, Calif.: Pacific Press Publishing Association, 1900.
_______. *The Gospel in Creation.* Londres: International Tract Society, 1893.
_______. *The Gospel in the Book of Galatians.* Oakland, Calif.: Pacific Press Publishing Association, 1888.
Wagner, L. *To Linger Is to Die.* (s. p.), 1975.
*Wallenkampf, Arnold V. *What Every Adventist Should Know About 1888.* Washington, D. C.: Review and Herald Publishing Association, 1988.
*Walton, Lewis R. *Omega.* Washington, D. C.: 1981.
Wangerin, T. S. *God Sent Me to Korea.* Washington, D. C.: Review and Herald Publishing Association, 1968.
Warren, L. D. *Isles of Opportunity.* Washington, D. C: Review and Herald Publishing Association, 1928.
Watson, C. H. *Cannibals and Head-Hunters.* Washington, D. C.: Review and Herald Publishing Association, 1926.
*Weber, Martin. *Adventist Hot Potatoes.* Boise, Id.: Pacific Press Publishing Association, 1991.
*_______. *More Adventist Hot Potatoes.* Boise, Id.: Pacific Press Publishing Association, 1992.
*_______. *Who's Got the Truth?* Silver Spring, Md.: Home Study International Press, 1994.
Weeks, Howard B. *Adventist Evangelism in the Twentieth Century.* Washington, D. C.: Review and Herald Publishing Association, 1969.
Weisberger, Bernard A. *They Gathered at the River.* Boston: Little, Brown, 1958.
Wellcome, Isaac. *History of the Second Advent Message.* Yarmouth, 1874.
Were, E. *No Devil Strings.* Mountain View, Calif.: Pacific Press Publishing Association, 1970.
*Wheeler, Gerald. *The Two-Taled Dinosaur: Why Science and Religion Conflict over the Origin of Life.* Nashville, Tenn.: Southern Publishing Association, 1975.
*White, Arthur L. *Ellen G. White,* 6 tomos. Washington, D. C.: Review and Herald Publishing Association, 1981-1986.
_______. *Ellen G. White—The Human Interest Story.* Washington, D. C.: Review and Herald Publishing Association, 1972.
_______. *Ellen G. White: Messenger to the Remnant.* Washington, D. C.: Review and Herald Publishing Association, 1969.
_______. *The Ellen G. White Writings.* Washington, D. C.: Review and Herald Publishing Association, 1973.
White, Elena G. *Consolidation of the Publishing Work.* (s. f.).
_______. *Primeros escritos.* Miami, Flo.: Asociación Publicadora Interamericana, 1962.
_______. *La educación.* Buenos Aires, Argentina: Asociación Casa Editora Sudamericana, 1964.
_______. *El evangelismo.* Buenos Aires, Argentina: Asociación Casa Editora Sudamericana, 1978.
_______. *Obreros evangélicos,* ed. rev. Mountain View, Calif.: Pacific Press Publishing Association, 1957.
_______. *El conflicto de los siglos.* Mountain View, Calif.: Pacific Press Publishing Association, 1954.

_______. *Notas biográficas de Elena G. de White.* Mountain View, Calif.: Pacific Press Publishing Association, 1981.
_______. *Mensajes para los jóvenes.* Mountain View, Calif.: Pacific Press Publishing Association, 1967.
_______. *Mensajes selectos.* 2 tomos. Mountain View, Calif.: Pacific Press Publishing Association, 1966,1967.
_______. *A Sketch of the Christian Experience and Views of Ellen White.* Saratoga Springs, Nueva York: Jaime White, 1851.
_______. *Special Testimony for the Battle Creek Church.* 1869.
_______. *The Southern Work.* Reimpreso de artículos y cartas de 1891-1899. Washington, D. C.: Review and Herald Publishing Association, 1966.
_______. *Testimonies for the Church.* 9 tomos. Oakland, Calif.: Pacific Press Publishing Association, 1885.
_______. *Testimonios para los ministros.* Buenos Aires, Argentina: Asociación Casa Editora Sudamericana, 1961.
_______. *Testimonies on Fair Dealing and Book Royalties* (s. p.).
White Estate. *Witness of the Pioneers Concerning the Spirit of Prophecy*, 1961.
White, Jaime S. *An Appeal to the Working Men and Women in the Ranks of the Seventh-day Adventists.* Battle Creek, Mich.: Steam Press of the S.D.A. Publishing Association, 1872.
_______. *Life Incidents in Connection with the Great Advent Movement.* Battle Creek, Mich.: Seventh-day Adventist Publishing Association, 1868.
_______. *Sketches of the Christian Life and Public Labors of William Miller.* Battle Creek, Mich.: Steam Press of the S.D.A. Publishing Association, 1875.
_______. *A Word to the Little Flock.* Gorham, Maine: Jaime White, 1847.
White, William C. *Sketches of the United Work of Small Schools and Sanitariums.* Madison, Tenn.: Associated Lecturers' Bureau, 1933.
*Wieland, Robert J. *The 1888 Message.* Hagerstown, Md.: Review and Herald Publishing Association, 1980.
*_______. *Corporate Repentance.* Paris, Oh.: Glad Tidings, 1992.
*_______. *Grace on Trial.* Meadow Vista, Calif.: 1888 Message Study Committee, 1988.
*_______. *Lightened with His Glory.* Paris, Oh.: Glad Tidings, 1991.
*_______ y Donald K. Short. *An Explicit Confession... Due the Church* (s. p.), 1972.
*_______. *1888 Re-examined: 1888-1988, the Story of a Century of Confrontation between God and His People.* Meadow Vista, Calif.: 1888 Message Study Committee, 1987.
Wilcox, F. M. *Seventh-day Adventists in Time of War.* Washington, D. C.: Review and Herald Publishing Association, 1936.
_______. *The Testimony of Jesus.* Washington, D. C.: Review and Herald Publishing Association, 1934.
Wilcox, Milton C. *The King of the North.* Mountain View, Calif.: Pacific Press Publishing Association, 1910.
Wilson, James O. *Advent Angels in Burma.* Publicado por "Friends of Burma" (s. p.), 1966.
Wisbey, Herbert A. *Pioneer Prophetess: The Publick Universal Friend.* Ithaca, Nueva York, Cornell University Press, 1964.
Wood, C. *In the Land of the Aztecs.* Washington, D. C.: Review and Herald Publishing Association, 1939.
*Wood, Miriam. *Imprison Him!* Mountain View, Calif.: Pacific Press Publishing Association, 1980.
*Woolsey, Raymond H. *Flying Doctor of the Philippines.* Washington, D. C.: Review and Herald Publishing Association, 1972.
**World Report.* Departamento de Educación de la Asociación General. Ediciones para 1994 y 1995.
Young, Rosalind A. *Mutiny of the Bounty and Story of Pitcairn Island, 1790-1894.* Oakland, Calif.: Pacific Press Publishing Association, 1894.

PERIÓDICOS

Parte 1

Lista de periódicos de la primera edición.

Adventist Forum, primavera de 1973; 9 de diciembre, 1975; julio de 1976.
Advent Herald, 30 de octubre, 1844. Después de esta fecha, el *Advent Herald* se convierte en el órgano de los Adventistas del Primer Día.
Adventist Heritage, enero de 1974; julio de 1974; verano de 1975; invierno de 1977.
American Mercury, noviembre de 1942.
ASI News, mayo-junio de 1975; julio-septiembre de 1975. El órgano de las Instituciones Adventistas de Sostén Propio.
Biblical Archeologist, XXXII (mayo de 1969). Cambridge, Mass.
Chicago American, enero de 1906.
Church and State Newsletter, enero de 1949; julio-agosto de 1976. Silver Spring, Md.
Ecumenical Review, abril de 1972.
Eternity, abril de 1975. Filadelfia, Pa.: Evangelical Foundation, Inc.
Fundamental Principles, 1872. Publicado por la Asociación General de los Adventistas del Séptimo Día.
General Conference Daily Bulletin, varios números, desde 1888 a 1918.
Go, varios números, desde 1951 a 1971. Mountain View, Calif.: Pacific Press Publishing Association.
Insight, 12 de septiembre, 1972; 23 de enero, 1973. Washington, D. C: Review and Herald Publishing Association.
Journal of American Studies, octubre de 1967.
Journal of True Education, junio de 1935. Washington, D. C.: Review and Herald Publishing Association.
Lake Union Herald, 3 de agosto, 1976; diciembre de 1976.
Lay Preacher Magazine, noviembre de 1940; noviembre de 1942; mayo, julio y septiembre de 1943; julio-septiembre de 1945; noviembre de 1946; julio-septiembre de 1948.
Liberty, cuarto trimestre de 1939; segundo trimestre de 1940; primer trimestre de 1941; marzo-abril y noviembre-diciembre de 1973; enero-febrero de 1974. Washington, D. C: Review and Herald Publishing Association.
Magazine of Christian Literature, septiembre de 1891.
Ministry, varios números desde 1928 a 1977. Washington, D. C.: Review and Herald Publishing Association.
Mississippi Valley Historical Review, diciembre de 1952.
News Beat, mayo de 1949.
Present Truth. Diciembre de 1849.
Review and Herald, diversos números desde 1850 a 1977. Anteriormente llevaba el título de *The Advent Review and Sabbath Herald*, y ahora se la imprime como *The Adventist Review*.
Voice of Prophecy News, números diversos desde 1942 a 1976. Impresa en Thousand Oaks, Calif., por la Voice of Prophecy Press.
Worker, agosto de 1974. Washington, D. C.: Review and Herald Publishing Association.

Parte 2

Lista de periódicos para la edición revisada. Los títulos marcados con un asterisco (*) fueron las fuentes predominantes para la edición revisada.

Adventists Affirm
Adventist Frontiers. Publicación oficial de Adventist Frontiers Missions, una organización laica, Berrien Springs, Michigan.
*Adventist Heritage
**Adventist Review*, publicada previamente como la *Review and Herald*
Adventist Today
Andrews University Seminary Studies
**Annual Statistical Report of Seventh-day Adventists*
ASI Magazine. El órgano de los Adventist-Laymen's Services and Industries (Servicios e Industrias de Laicos Adventistas).
Economist
Insight
JD. Publicada por la Oficina del Consejo General de la Asociación General de los Adventistas del Séptimo Día.
Journal of Adventist Education
Liberty
Listen
**Message*
**Ministry*
Mission
Origins
*Revistas de divisiones/uniones
- *Flashes* (División Interamericana)
- *Light* (División Transeuropea)
- *Messenger* (Unión Británica)
- *Outlook* (División del Lejano Oriente/Asia y el Pacífico)
- *Record* (División Australasiana/Sur del Pacífico)
- *Tidings* (División Sudasiática)

*Revistas de uniones norteamericanas
- *Atlantic Union Gleaner*
- *Messenger* (Unión del Canadá)
- *Columbia Union Visitor*
- *Lake Union Herald*
- *Mid-America Outlook*
- *North Pacific Gleaner*
- *Pacific Union Recorder*

Signs of the Times
**Spectrum*
Theological Education
The Volunteer. Publicada por Maranatha International.
World Labor Report
**Women of Spirit*

MATERIAL INÉDITO

Parte 1

Lista de material inédito de la primera edición:

Anderson, C. D. "The History and Evolution of Seventh-day Adventist Church Organization", disertación doctoral, American University, 1960.

Appel, D. "The Effect of the Depression on the SDA Church", monografía de fin de trimestre, Andrews University, s. f.

Arthur, D. F. "Come Out of Babylon, A Study of Millerite Separation and Denominationalism, 1840-1865", disertación doctoral, University of Rochester, 1970.

_______. "Joshua V. Himes and the Cause of Adventism, 1839-1845", disertación de licenciatura, University of Chicago, 1961.

Balharrie, Gordon. "A Study of the Contribution Made to the Seventh-day Adventist Movement by John Nevins Andrews", tesis de licenciatura, S.D.A. Theological Seminary, 1949.

Beasley, M. F. "Pressure Group Persuasion: Protestants and Other Americans United for Separation of Church and State, 1947-1968", disertación doctoral, Purdue University, 1970.

Bowes, R. G. "The Life of Jasper Wayne", monografía de fin de trimestre, Andrews University, 1973.

Brown, W. "The Foundations of the Seventh-day Adventist Church in Austral South America, 1785-1912", disertación doctoral, University of Southern California, 1953.

Cannon, P. "An Era of Excellence: The Training of Pastor-Evangelists at Emmanuel Missionary College (1919-1929)", monografía de fin de trimestre, S.D.A. Theological Seminary, 1971.

Coffman, C. "The Development of an Understanding of the Message of the Third Angel of Revelation 14:9-12 from 1844", monografía de fin de trimestre, Andrews University, 1972.

Cottrell, R. F. "Pioneer Views on Daniel Eleven and Armageddon", monografía preparada para el Bible Research Fellowship, ed. revisada (1951), Andrews University Heritage Room.

Cromwell, S. "Developments in the Use of Harvest Ingathering Funds", monogafía de fin de trimestre, Andrews University, 1969.

Dabrowski, R. L. "M. B. Czechowski, First Adventist Missionary to Europe", monografía de seminario, Andrews University, 1972.

Davis, M. J. "A Study of Major Declarations on the Doctrine of Atonement in Seventh-day Adventist Literature", tesis de licenciatura, Andrews University, 1962.

Davis, R. "Conscientious Cooperators: The Seventh-day Adventists and Military Service, 1860-1945", disertación doctoral, George Washington University, 1970.

Dick, Everett N. "William Miller and the Advent Crisis", disertación doctoral, University of Wisconsin, 1932.

Edson, H. Ms. Fragmento, Andrews University Heritage Room.

Edwards, O. "Origin and Development of the Seventh-day Adventist Work Among Negroes in the Alabama-Mississippi Conference", tesis de licenciatura, S.D.A. Theological Seminary, 1942.

Gane, E. R. "The Arian or Anti-Trinitarian Views Presented in Seventh-day Adventist Literature and the Ellen G. White Answer", tesis de licenciatura, Andrews University, 1963.

Gilson, W. J. "The History of Seventh-day Adventist Education in Australia and New Zealand", ms. En Andrews University Heritage Room.

Graybill, R. "Singing and Society: the Hymns of the Saturday-Keeping Adventists, 1845-1863", ms., 1974.

Grob, F. "Conradi and the Consequences of His Apostasy", monografía de fin de trimestre,

Andrews University, 1974.
Grotheer, W. A. "The Holy Flesh Movement", monografía de fin de trimestre, Andrews University, 1965.
Haddock, R. "History of the Doctrine of the Sanctuary in the Advent Movement, 1800-1905", tesis de lincenciatura, Andrews University, 1970.
Hammond, R. "The Life and Work of Uriah Smith", tesis de licenciatura, S.D.A. Theological Seminary, 1944.
Hetland, R. "The Development of the Missionary Meeting in the Seventh-day Adventist Church, 1913-1969", monografía de fin de trimestre, S.D.A. Theological Seminary, 1971, Andrews University Heritage Room.
Johnsson, W. G. "Observations Concerning the Sanctuary Awakening Fellowship", ensayo presentado a la Asociación de Pastores de Poona, India, 30 de octubre, 1969.
Jones, F. L. "The Black Man and the Church in America", ms., 1976.
Jones, L. 'The History of the Move Toward Accreditation in SDA Colleges", monografía de fin de trimestre, S.D.A. Seminary, 1973, Andrews University Heritage Room.
Jorgensen, G. A. "An Investigation of the Administrative Reorganization of the General Conference of Seventh-day Adventists as Planned and Carried Out in the General Conferences of 1901 and 1903", tesis de licenciatura, S.D.A. Theological Seminary, 1949.
Lorenz, F. "A Study of Early Adventist Interpretations of the Laodicean Message With Emphasis on the Writings of Mrs. E. G. White", tesis de licenciatura, Andrews University, 1951.
Loughborough, John N. "Some Individual Experiences", ms., Andrews University Heritage Room.
McAdams, D. "History of the S.D.A. Publishing Work", ms.
Moore, B. "The Seventh-day Adventist Position on Rebaptism in the 19th Century", monografía de fin de trimestre, Andrews University, 1971.
Moore, M. "An Investigation of the Seventh-day Adventist Attitude to Organized Labor in the United States, 1900-1960", tesis de licenciatura, Andrews University, 1961.
Morse, W. Manuscrito biográfico. Guardado por E. K. Vande Vere, Andrews University.
Nix, J. "The Life and Work of Hiram Edson", ms., Andrews University Heritage Room, 1971.
_______. "The Life and Work of Moses Hull", monografía de fin de trimestre, Andrews University, 1971.
Osborn, K. "Adventists and Labor Unions: An Historical Analysis of the Seventh-day Adventist Position With Respect to Labor Unions in America", proyecto de licenciatura, Andrews University, 1973.
Patt, J. M. "History of the Advent Movement in Germany", disertación doctoral, Stanford University, 1958.
Phillips, Roland. "Role of Life-Style and Dietary Habits in Risk of Cancer Among SDA's" and "Summary of Adventist Mortality Studies, 1958-6", informes de investigación provistos al autor.
Reynolds, Keld J. "Studies in Adventist History" (s. f.).
Robertson, J. R. "Arthur Grosvenor Daniells", tesis de licenciatura, S.D.A. Theological Seminary, 1966.
Sanborn, W. "History of Madison College", disertación de Ed. D., George Peabody College for Teachers, 1953.
Schoun, B. "A Survey of Lay Training in the Seventh-day Adventist Church", monografía de fin de trimestre, S.D.A. Theological Seminary, 1972, Andrews University Heritage Room.
Schwarz, Richard W. "John Harvey Kellogg: American Health Reformer", disertación doctoral, University of Michigan, 1964.
Sicher, E. "The Seventh-day Adventist and the Nazi Temptation", ms., 1976, en posesión del autor.
Smith, H. M. "The Ballenger Reform Movement", monografía de seminario, Andrews Uni-

versity, 1973.
Swanepoel, L. "The Origin and Early History of the Seventh-day Adventist Church in South Africa", tesis de licenciatura, University of South Africa, 1972.
Syme, E. "Seventh-day Adventist Concepts on Church and State", disertación doctoral, American University, 1969.
Teesdale, W. Homer. "Ellen G. White: Pioneer, Prophet", disertación doctoral, 1932.
Varmer, H. "Analysis of the Seventh-day Adventist Pioneer Anti-Trinitarian Position", monografía de fin de trimestre, Andrews University, 1972.
Walter, E. C. "A History of Seventh-day Adventist Higher Education in the United States", disertación doctoral, University of California, 1966.
Webster, E. C. "An Historical Survey of the Interpretation of the 'Drying Up of the Euphrates' Amongst Seventh-day Adventists", monografía de fin de trimestre, Andrews University, 1972.
Weniger, Charles E. "Critical Analysis and Appraisal of the Public Address of William Miller, Early American Second Advent Lecturer", disertación doctoral, University of Southern California, 1948.
Wearner, R. G. "An Adventist People Movement in Peru: F. A. Stahl's Contribution", tesis de licenciatura, Andrews University, 1972.
White, Arthur L. "Ellen G. White and the Shut Door Question", 1971.
Winslow, G. "Seventh-day Adventists and Divorce", monografía de fin de trimestre, S.D.A. Theological Seminary, 1968, Andrews University Heritage Room.
Zinke, E. "A History of the Geoscience Research Institute", monografía de fin de trimestre, Andrews University, 1969.

Parte 2

Material inédito consultado para la edición revisada

Ford, Desmond. "Daniel 8:14: the Day of Atonement and the Investigative Judgment". Ms., 1980.
McAdams, Donald R. "Ellen G. White and the Protestant Historians". Ms., 1977.
Veltman, Fred. "Life of Christ Research Project". Ms., 1988.